المحور الثاني

صناعة الاستدلال اللغوي

كتبه: أبو مالك العوضي[1]

(١) باحث في العلوم الشرعية واللغوية.

مقدمة

أما الصناعة: فقد عرَّفها الشريف الجرجاني بقوله[1]: «الصناعة: علم يتعلق بكيفية العمل؛ سواء حصل بمزاولة العمل؛ كعلم الخياطة، أو بدونها؛ كعلم الطب مثلاً، وقد تطلق على: ملكة يُقتدر بها على استعمال موضوعات ما، على وجه البصيرة، لتحصيل غرض من الأغراض، بحسب الإمكان، وإنما أطلقت عليها لأنها المطلوبة من العلوم العملية، فصناعة البلاغة: علم المعاني والبيان».

ويفهم من تعريفات العلماء للصناعة أنها تدور حول (الخبرة الكلية) أو (المهارة الإجمالية)، ولذلك يقولون أيضاً: الصنعة، والملكة، والسليقة، والفن، والحرفة، وغير ذلك. فمثلاً: إذا كنت تعرف أن هذا الدرهم بعينه صحيح وذاك بعينه زائف، فهذا (علم) أو (معلومة) أو (خبر) أو نحو ذلك، أما إذا كان عندك خبرة ومهارة تستطيع بها أن تميز الصحيح من الزائف في أي درهمين، فهذه حينئذ تسمى (صناعة).

وأما الاستدلال: فقد عرَّفه الجرجاني أيضاً بقوله[2]: «الاستدلال: هو

---

(١) في: المصباح شرح المفتاح (ص٨)، وينظر: التعريفات (ص١٣٤)، ومقاليد العلوم (ص٩٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص٢١٩)، والكليات (ص٥٤٤)، ودستور العلماء (٢/ ١٨١ ـ ١٨٢)، وكشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٠٩٧).

(٢) في: التعريفات (ص١٧)، وينظر: الإغراب في جدل الإعراب (ص٤٥)، ولمع الأدلة للأنباري (ص٨١)، ومقاليد العلوم (ص٧٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص٤٨)، والكليات (ص١١٤)، ودستور العلماء (١/ ٧١)، وكشاف اصطلاحات الفنون (١/ ١٥١ ـ ١٥٢).

تقرير الدليل لإثبات المدلول؛ سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر».

ويفهم من كلام العلماء أن الاستدلال أمر عقلي يُتوصل فيه من الموجود إلى المطلوب، ويقاربه في الاستعمال: (الاستنباط) و(الاستنتاج) و(الاستخراج) ونحو ذلك، ووجود السين والتاء في كل ذلك علامة على أنه عملية طلبية يقوم بها العقل بالبحث والنظر والتفتيش، ولذلك فهو لا بد محتاج إلى العقل السليم، والتفكير الجيد، والمنهج المنضبط.

وأما اللغة: فقد عرَّفها ابن جني بقوله[1]: (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم).

ويستعمل في معناها: (اللسان) و(اللحن) و(اللهجة) ونحو ذلك.

وتقييد (الاستدلال) بصفة (اللغوي) يحصر مجال البحث فيما يختص باللغة فقط، ولما كانت اللغة كائناً معقداً جدّاً، لزم أن تدرس كما يدرس كل أمر معقد، وذلك بتفكيكه إلى أوَّلياته، ثم النظر فيه باعتبار جوانبه المختلفة، ثم دراسة كل جانب على حدة، ثم الجمع بين كل ذلك، وهذا التفكيك أحياناً يأتي بنتائج ضارة عندما يقطع الدارسُ الصلةَ بين هذه الجوانب، إلا أنه لا بد منه؛ لأنه لا يمكن دراسةُ شيء بهذا التعقيد من غير تقسيم وتفكيك، فالمقصود بالتقسيم مجرد تنظيم الدراسة فقط، كما يدرس طلبة علم الطب: القلبَ وحده، والمخَّ وحده، والجهاز الهضمي وحده، وهكذا، مع أنه معلوم أن الجسم لا يمكن أن يقوم بشيء واحد من هذه الأشياء استقلالاً، فكذلك اللغة لا يمكن أن تقوم على النحو وحده، أو اللفظ وحده، أو البلاغة وحدها، أو الصوت وحده، وهكذا.

---

(١) في: الخصائص (١/ ٣٣)، وينظر: شرح كفاية المتحفظ (ص٦٣)، والمزهر (١/ ٧)، والاقتراح للسيوطي (ص٣٤)، والمحكم لابن سيده (٦/ ٦٢)، وعنه اللسان (لغو)، والقاموس (لغو)، المخصص (١/ ٣٥)، وزاد: «وهذا حد دائر على محدوده، محيط به، لا يلحقه خلل؛ إذ كل صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس لغة، وكل لغة فهي صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس»؛ يعني: أنه مطرد منعكس.

وقولنا: الاستدلال اللغوي) يشمل معنيين: الأول: (الاستدلال باللغة)، والثاني: (الاستدلال على اللغة)، وأكثر الكلام هنا عن المعنى الثاني؛ لأن الأول أكثر ما يتعلق بالعلوم الأخرى؛ كالأصول والتفسير والفقه.

فعندما يقول الخليل: كلمة كذا جمعها كذا، بدليل قول الراجز كذا. وعندما يقول سيبويه: العرب تقول كذا؛ كما في قول الشاعر كذا وكذا. وعندما يقول الأصمعي: لا تقول العرب كذا وكذا، أما سمعت قول الشاعر كذا. وعندما يقول ابن جني: هذا شائع في كلام العرب، وجدت منه ما يحتمل مجلداً.

كل هذه الأمثلة ومثلها كثير في كلام العلماء وتصرفات اللغويين يمكن أن يسمى (الاستدلال اللغوي)؛ أي: طلب الدليل أو سَوْقُ الدليل على أمر أو مسألة لها علاقة باللغة.

والاستدلال لا بد أن يكون مبنيّاً على أصول هذا العلم، وأصول هذا العلم محمولة على أصول الشريعة[1].

---

(١) ينظر: الاقتراح (ص١٧٢) نقلاً عن التبيين للعكبري، ولم يذكر ذلك في مظنته (ص٢٣٩).

مفهوم الاستدلال اللغوي

يختلف مفهوم الاستدلال الخاص بحسب المجال أو العلم الذي يستعمل فيه، لكن مع هذا يمكن تصور معنى الاستدلال عموماً على أنه (إعمال للعقل في المعطيات الأولية [المعلومة] للخروج بنتائج ثانوية [مجهولة] مبنية بناء صحيحاً على هذا الإعمال)، والمقصود بالعقل هنا العقل بنوعيه المطبوعِ والمسموعِ، فيدخل فيه التجارب والخبرات والملكات التي يكتسبها الشخص في مسيرته العلمية.

والمقصود بالمعطيات الأولية: كل ما يكون متاحاً أمام المستدل قبل أن يبدأ استدلاله مما يتعلق بالمسألة، وهذه المعطيات قد تكون عقلية وقد تكون نقلية وقد تكون خليطاً منهما.

والمقصود بالنتائج الثانوية: ما يُقصد الوصول إليه من معلومات لا توجد في المعطيات الأولية.

والاستدلال بحسب النظر العقلي له ثلاثة مكونات (أركان): (المستدل، والدليل، والمدلول).

فالدليل هو المقدمات، والمدلول هو النتائج، والمستدل هو الشخص الذي يقوم بأمر الاستدلال، وذكره في الأركان معناه أنه لا بد أن يكون لديه الأهلية الكافية لهذا الاستدلال، ولا نبعد إن قلنا: إنه أهم أركان الاستدلال؛ لأن الدليل موجود متاح لجميع الناس، والمدلول كذلك قد يكون معروفاً؛ لأنه هو الهدف المطلوب الوصول إليه صحيحاً كان أو خطأ.

والحاصل أن (المستدل) هو: العالم، أو المجتهد، أو اللغوي، أو النحوي، أو البلاغي، أو نحو ذلك.

أما المدلول فهو النتيجة المطلوب الوصولُ إليها، وهذه النتيجة كلما كانت أعم كانت أصعب استدلالاً وتحصيلاً، وكلما كانت أخص كانت أسهل استدلالاً وتحصيلاً، ولذلك ينصح بعض أهل العلم بأن تكون المرحلة الأولى من التحصيل هي:

١ - معرفة المفردات ومعانيها؛ لأن هذا هو أسهل وأخص نتيجة يمكن تحصيلها، ولا تكاد تحتاج إلى جهد إلا مجرد التذكر، فليس فيها كبير فكر.

٢ - ويليها في الصعوبة: القواعد أو الضوابط الخاصة بباب من أحد فروع العلم؛ مثل أقسام الكلمة، وأنواع المعارف، وحصر الضمائر، ونحو ذلك.

٣ - ثم يليها في الصعوبة: القواعد المتعلقة بجميع أبواب هذا العلم (النحو مثلاً)، مثل أن الضمة أقوى من الكسرة، وأنه لا تتوالى أربع حركات، ونحو ذلك.

٤ - ثم يليها في الصعوبة: القواعد الشاملة لهذا العلم وغيره من علوم العربية (كالنحو مع البلاغة مع الأدب مثلاً)؛ كدلالات التقديم والتأخير، والحذف، والقرينة، والتقدير، ونحو ذلك.

وأما أهلية الاستدلال فهي أصعب ما في الأمر؛ لأنها لا تتوفر إلا للقليل من الناس، وبعد جهد وتعب كثير، وبعد ممارسة وتمرس ومواظبة مدة طويلة، وهي كذلك تختلف كمّاً وكيفاً بحسب الباب أو العلم المقصود.

والعلماء طبقات في سَعة معرفتهم وإحاطتهم بالعلم وفروعه، فبعضهم واسع المعرفة بجميع فروع هذا العلم، فهو لذلك يعد في الطبقة العليا المقدَّمة في هذا العلم، ومنهم من تخصص في فرع واحد وشارك في بقية الفروع، ومنهم من له اجتهاد في فرعين أو أكثر.

وتحقيق هذه الأهلية هو المقصود الأول لهذه الدراسة التي نتناولها باختصار لتشعب أطراف الموضوع.

أهلية الاستدلال اللغوي:

اشتراط الأهلية في المستدل مسألة واضحة مقررة في أذهان الناس؛ لأنها أمر عقلي ضروري؛ وذلك لما بين الاستدلال والأهلية من التلازم الذي لا يمكن فيه الانفكاك، فبالبديهة لا يصح أن يتكلم الإنسان في شيء وهو جاهل به. وكما يُعرَف الثقةُ في روايته بعَرْض ما رواه على روايات الثقات، فكذلك تُعرف أهلية العالم بعرضها على ما هو مقرر عند باقي العلماء. وأهمية الأهلية العلمية عند البحث والترجيح تنبع من أن الباحث مهما كانت مقدرته على البحث، ومهما كانت الأدلة متوفرة أمامه، ومهما كان مقدارُ ما بين يديه من مراجع ومصادر، فإن كل ذلك لا ينفعه إن كانت أهليته ضعيفة، أو هو ينفعه لكن ليس النفع التام كما ينبغي؛ كالجاهل بالطب إذا كان بين يديه جميع الأدوية والأدوات الطبية، وبين يديه أيضاً المراجع والكتب الطبية متوفرة، لكنه مع ذلك لا يؤتمن على علاج المرضى، ولا يمكنه ذلك على وجهه.

وفي هذا العصر صار الوقوف على الأدلة والمصادر والمراجع من أسهل ما يكون، فاستوى في ذلك ـ أو كاد ـ العالم والجاهل، والمتبحر والمبتدئ، ومع ذلك ترى الفرق شاسعاً بين بحث هذا وذاك، وبين اجتهاد هذا وذاك؛ لأن الإشكال ليس فقط في توفر الأدوات، وإنما في المقدرة على استعمالها استعمالاً صحيحاً.

وهذا تراه واضحاً غاية الوضوح في كتب المعاصرين، إذ تجد فيها استقصاء بالغاً في المصادر والمراجع، واستفادة مما كتب في الموضوع قديماً وحديثاً، إلا أنك قد تجده مع ذلك مليئاً بالخلط والسهو، ومشحوناً بالزلل وسوء الفهم، وليس الإشكال في ضعف العقل؛ وإنما في خصوص الأهلية والخبرة بهذا الموضوع، فليس كل من وجد فرساً كان فارساً، ولا كل من وجد قلماً كان أديباً.

وتظهر أهمية هذه الأهلية والخبرة عند النقل من الكتب الكبار والمراجع المتقدمة، فإن الناقل إذا لم يكن عنده خبرةٌ بكلام صاحب الكتاب، تراه يجيء إلى سطر ما من صفحة ما في عُرض الكتاب، فينقلها مستدلاً بها على ما يريد، ولعل صاحب الكتاب يقصد ضد ما قال، وأما من كان عنده ألفة بالكتاب، وقد قرأه كاملاً أو على الأقل قرأ فيه كثيراً بحيث يتمكن من ملاحظة القرائن المحدِّدة لمراد المؤلف، فإنه يستطيع أن يستدل على ما يريد بسهولة، فيضع القول موضعَه، ويحسن اختيار ما يفيده في بحثه.

وإنما ركزت على أهمية الأهلية ولزومها لمن أراد سلوك تلك المسالك؛ لأن كثيراً من الناس يرى الأمر غاية في السهولة واليسر، ويرى أننا نبالغ في أشياء لا تستحق، وأن الاجتهاد لا يحتاج إلى مثل هذه الصعوبات، إذ لا يحتاج الأمرُ عنده إلا إلى النظر في الأدلة والنصوص والنقول، ثم يسهل على كل عاقل الخروج بالنتيجة.

ولا شك أن هذا نظر واضح القصور، ولو أردنا أن نضرب على ذلك ألوف الأمثلة لأمكن، ومن أقوى الأدلة على ذلك أنك تجد الواحدَ من هؤلاء يجتهد في مسائل يراها غاية في الوضوح والسهولة، ثم بعد عشر سنوات أو أكثر يغير رأيه فيها، ويعرف أنه كان متسرعاً، وأن الأمر ليس كما كان يظن.

ويدل على ذلك أيضاً ما يجده الإنسان من نفسه عندما يتكلم في موضوع وقد بنى كلامه على نقول عابرة وعبارات مقتطعة، ثم يتكلم في الموضوع نفسه وقد بنى كلامه على دراسة متكاملة لأبواب العلم ولو باختصار، فالثاني ترى لديه رؤية شاملة متوازنة تتضح فيها الخطوط العريضة التي تحدد منهجه في التفكير والبحث، أما الأول فقد ينطلق كالجواد الجامح الذي يكون له أوابد كأوابد الوحش، فيحتاج إلى سهم يثبته في مكانه.

تحقيق أهلية الاستدلال اللغوي:

الأهلية المشار إليها لا يمكن تحقيقُها إلا بالتوسع قدر الإمكان في معرفة كلام العرب على وجهه، مع التدبر وحسن التبصر، وإعمال الذهن، والزمان الطويل.

ويساعد على ذلك: معرفة أصول كل فرع من فروع اللغة بدراسة مختصر متين في هذا الفرع مع شرحه، ثم حفظ جمهرة لا بأس بها من منثور العرب ومنظومها؛ من المعلقات والمفضليات والأصمعيات والدواوين الجاهلية، ومختار الحماسة، والشواهد النحوية واللغوية، ثم لإكثار من النظر في كتب اللغة وخاصة المتقدمة منها؛ ككتب أبي عبيد وابن السكيت، وكتهذيب الأزهري وصحاح الجوهري، ثم بالإكثار من مطالعة كتب الأدب واللغة الجوامع؛ مثل الأمالي للقالي، والبيان والتبيين للجاحظ، وكتب ابن قتيبة، والكامل للمبرد.

ومما يساعد على تحقيق الأهلية: معرفة طبقات أهل العلم ودرجاتهم ومراتبهم؛ في مقدار العلم، وفي الزمن الذي كانوا فيه، وفي التصنيف وما اشتهر من كتبهم، وفي التخصص وما أبدع فيه كل واحد منهم.

قال أبو الطيب اللغوي[١]: «وحَرِيٌّ بمن عمي عن معرفةِ قوم أن يكون عن علومهم أعمى وأضلَّ سبيلاً».

وقال ابن عبد البر[٢]: «.. معرفة السير وأيام الإسلام وتواريخ أعمال الأنبياء والعلماء والوقوف على وفاتهم؛ من علم خاصة أهل العلم، وأنه مما لا ينبغي لمن وَسَم نفسَه بالعلم جهلُ ذلك».

إشكالية الاستدلال اللغوي:

الاستدلال اللغوي ترد عليه إشكاليات كثيرة؛ لكن أهمها: **الاشتباه أو الاختلاط بين النقل والاجتهاد:**

فعندما يقول اللغوي: (العرب تقول كذا) أو (العرب تفعل كذا) أو (كذا وكذا عند العرب حالُه كذا)، فهل هذا الكلام يدخل في باب النقل، أو في باب الاجتهاد؟

---

(١) مراتب النحويين (ص٢٢).

(٢) الاستذكار (٣/ ٥٤)، وينظر في ذلك: كتب التراجم وخاصة تراجم اللغويين، وكتاب مجالس العلماء، ومراتب النحويين، وطبقات النحويين، ومعرفة الطبقات من كتاب المزهر، وغير ذلك.

يعني: هل نعامل هذا الكلام على أن هذا العالم اللغوي قد نقله سماعاً ومشافهة عن العرب؛ ومن ثم فقبوله يتعلق بمجرد صدق الناقل وضبطه في النقل بغض النظر عن أهليته العلمية؟ أو نعامله على أنه اجتهاد ورأي شخصي منه؛ ومن ثم فهو قد يكون صواباً وقد يكون خطأ، حتى إن كان ثقة عدلاً ضابطاً؟ وكذلك فهو حينئذ يحتاج إلى اشتراط الأهلية في القائل.

الجواب: أننا عند التأمل نجد هذين الأمرين كثيراً ما يختلطان حتى يصعب جدّاً التفريق بينهما؛ لأننا حتى لو فرضنا أن الكلام هو نقل محض، فلا شك أنه يحتمل أن يكون منقولاً بالمعنى لا باللفظ، ومن ثم يدخله الاجتهاد في أداء المعنى على وجهه؛ لأن هذا يعتمد على مقدار علم العالم ومدى قدرته على التعبير عن المعنى الصحيح الذي قصده المتكلم الأصلي.

وإذا كان الناقل ينقل حالاً من الأحوال أو معنى من المعاني، فهذا أصعب؛ لأنه لا يوجد نص معين ينقله، وإنما يعتمد على دقة العالم في ملاحظة القرائن، وفي استنباط المطلوب من الأحوال، وفي معرفة الأوصاف المؤثرة والأوصاف الطردية إلى غير ذلك من الأمور، ولذلك قدَّم العلماءُ فهمَ الصحابي على غيره؛ لأنه لم يقتصر على مجرد نقل ألفاظ النبي ﷺ، وإنما شاهد الأمور، وعاين الأحوال، ولاحظ القرائن بنفسه، فلا شك أنه أفهم لما يَنقُل من غيره، فكذلك العالم الذي ينقل عن العرب، يكون غالباً أفهم لما ينقل ممن لم يشافه العرب ولم يعرف أحوالهم، وهذا لا ينفي إمكانَ استدلال المتأخر بما لم يعرفه المتقدم، كما في الحديث «**رب مبلغ أوعى من سامع**»، لكن هذا لا شك أنه أصعب ويحتاج إلى علم أوسع.

أهمية الاستدلال اللغوي:

أهمية الشيء تظهر في أهمية ما يعتمد عليه ويستعمل فيه، وكثير من المسائل الشرعية تعتمد اعتماداً أساسياً على أمور لغوية؛ إما عامة وإما خاصة، وهذه الأمور كثيراً ما يقع فيها الخلاف، أو على الأقل تحتاج إلى تقرير واستدلال حتى يتم المقصودُ بناؤه عليها، فإذا لم يكن لدى الباحث الشرعي

الأدواتُ العلمية المناسبة للتدقيق في الاستدلال اللغوي، فلن يستطيع الثقةَ ببحثه الشرعي إذا كان قائماً على مسائل جوهرية لها تعلق قوي باللغة، وهذا الكلام يدخل في نوعي الاستدلال اللغوي؛ أعني: الاستدلال على اللغة والاستدلال باللغة، أما دخوله في الاستدلال باللغة فواضح؛ لأن المقصود فيه أن تستدل باللغة على مسألة شرعية؛ في التفسير مثلاً أو الحديث أو الفقه أو الأصول أو غيرها، وأما دخوله في الاستدلال على اللغة فلأن النتيجة التي تريد الوصول إليها قد تكون مقدمة بعد ذلك للاستدلال بها على مسألة شرعية، وكما لا يكفي المجتهدَ أن يكون مقلداً للأصوليين في تقرير القواعد الأصولية، كذلك لا يكفي المجتهدَ أن يكون مقلداً للغويين في تقرير القواعد اللغوية؛ لأن بحثه الشرعي إذا كان معتمداً على مسألة لغوية ـ وقد اختلفوا فيها ـ فسوف يكون ترجيحُه معتمداً على هذا الخلاف، فلا بد من تحريره عنده حتى يتحرر له ترجيحُه على الوجه الكامل.

وقد ركزت هنا على الأساس الشرعي كمنطلق لبيان أهمية الاستدلال اللغوي؛ لأن المنطلقات الأخرى قد يكون لها آثار سيئة على هيكل الاستدلال ومعاييره، فمثلاً كثير من المعاصرين يتكلمون ويستدلون من منطلق تيسير اللغة على المتحدثين، وتسهيل التفاهم، وجعلِ تعلم اللغة على الطلبة بالغَ السهولة لا يحتاج إلى زمن طويل، وكل هذه أفكار جيدة، لكن الاعتماد عليها وحدها في تحديد الوسائل والآليات المستعملة في الاستدلال اللغوي له أثر سيئ؛ لأنه لا يمتنع ـ والحال كذلك ـ إسقاطُ كثير من القواعد التي يرون أن الناس ليست بحاجة إليها، ولا مانع كذلك من استحداث طرائق جديدة للتعبير إذا كانت القديمة لا تستعمل في اللغة المعاصرة، فالمقصود أن مثل هذه المنطلقات لا تكفي لبيان أهمية الاستدلال اللغوي؛ لأنها تجعل الأمر وكأنه مجرد اصطلاح، ولذلك تجد أثر ذلك عظيماً في العلوم الشرعية وفي الفهم والاستنباط من الكتاب والسُّنَّة، وإذا نظرت إلى الأخطاء في فهم النصوص الشرعية، فستجد كثيراً منها مبنيّاً على نوع من الخلل في الفهم اللغوي؛ إما من جهة الدلالة اللفظية، وإما من جهة الدلالة التركيبية؛ لأن كثيراً من الألفاظ

اختلفت دلالتُها في عصرنا عن دلالتها المعروفة في كلام العرب، وكثير من التراكيب التي كانت معروفة عند العرب لا نكاد نستعملها نحن اليوم، فإذا كان الباحثُ أو المستدل يجهل هذه الأساليبَ، أو على الأقل يجدها غريبة عليه، فسوف يجعلها بعيدة أو مرجوحة أو خلاف الظاهر على أقل تقدير.

أنواع الأدلة في الاستدلال اللغوي

الاستدلال بالنص:

مبدأ الاستدلال بالنص مبنيٌّ على عدة مسلمات:

منها: أن **العربي يتكلم لغته بالسليقة** التي نشأ عليها وتلقاها في الصغر من أهله، وأنه لا يخطئ في كلامه، وأن صدور الكذب منه في اللغة بعيد.

ومنها: **أن اللغات لا بد أن تكون مستعملة شائعة بين المتكلمين بها**، فإذا اختص بعضُهم بشيء منها فلا تسمى هذه لغة لجميعهم، والعاقل لا يخاطب الناس بما لا يفهمونه، لذلك كان صدورُ النص من العربي يعني أنه مفهوم له ومفهوم كذلك لأهل عصره؛ لأنه بلغتهم يتكلم، وبمعتاد خطابهم ينطق.

يقول القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني(١): «وأنت تعلم أن العرب مشتركةٌ في اللغة واللسان، وأنها سواءٌ في المنطق والعبارة، وإنما تفضُل القبيلة أختَها بشيء من الفصاحة».

ولكن لما كان المتكلم الأصلي باللغة لا يمكن أن يحيط بجميع ما فيها، فخفاءُ شيء منها وارد عليه، بل غلطُه أحياناً وارد عقلاً، لذلك كان الاعتمادُ في الاستدلال اللغوي على السماع الفاشي والكلام الشائع، دون النادر والشاذ؛ لأن النادر أو الشاذ يحتمل أن يكون غلطاً أو سهواً أو سبقَ لسان، أو غيرَ ذلك.

وعند تتبع كلام العلماء المتقدمين في الاستدلال بالنص أو (السماع)؛

---

(١) الوساطة (ص١٦).

نجدهم يعظِّمون الاستدلالَ به تعظيماً شديداً، ويقررون أنه هو الأصل الأول الذي يَقضي على غيره، والأساس الذي يتفرع عليه غيرُه، وأنه هو الدليل القاطع للنزاع في مسائل الخلاف، ومع كل هذا نجدهم يصرِّحون أحياناً بأن القائل أخطأ، أو بأن الشاعر غلط، أو نحو ذلك، وقد نُقل مثلُ ذلك عن الخليل وسيبويه والأخفش والكسائي والفراء وأبي عبيدة والأصمعي والمبرد وغيرهم، فالمقصودُ أن مثل ذلك شائع عندهم لا يمكن إنكارُه، وتعظيمُ النص أيضاً شائع لا يمكن إنكاره، والنظرة المتعجِّلة قد ترى بين الأمرين تناقضاً، لكن الحقيقة أنه لا تعارض بين الأمرين؛ لأن تعظيم النص يقصد به السماع الثابت عن العرب؛ أي: الكلام الصحيح عندهم؛ إما بشياعه واطراده، وإما باشتهاره وعدم إنكاره، أما وقوع الغلط من شخص واحد مخالف للعشرات من العرب، أو حصول السهو في بيت شعر مخالف للمئات من الأبيات، فأمر محتمل وارد، يعرفه كل عاقل من نفسه.

فإن قيل: «إنهم يبنون الأحكام أحياناً على شاهد واحد، فلم لم يفعلوا هذا في النصوص التي ردوها؟»

فالجواب: أن الأصل في قواعد كلام العرب أن تبنى على السماع الفاشي والاستقراء الواسع؛ لأن اللغة مبناها على التفاهم بين أهلها كما سبق بيانه، فلا يمكن أن يتفرد قائلٌ منهم بأصل دون غيره؛ لأن هذا مناقض لمعنى اللغات نفسه بديهةً. لكن هذا الأصل عارضه بُعدُ العهد بكلام العرب المنقول نقلاً صحيحاً، وموتُ كثير من الرواة والنقلة والعلماء، فصار كثيرٌ من كلام العرب ضائعاً؛ كما قال أبو عمرو بن العلاء(١): «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير»، ولهذا تجد عندهم أحياناً بعض الألفاظ التي نعتوها بالميتة، أو بعض الألفاظ التي لا يعرف معناها، وليس عندهم في تفسيرها إلا الظن والتخمين.

فهذا العارض هو الذي جعل العلماء يعتمدون أحياناً على الشاهد

---

(١) طبقات فحول الشعراء (١/ ٢٥).

الواحد أو الشاهدين، لا لأن الاعتماد على الشاهد الواحد هو الأصل عندهم، ولكن لأن هذا موضعُ اضطرار لقلة المنقول، ومع هذا فهم لا يقبلون هذا الشاهدَ المفرد إلا مع مراعاة القرائن والأسس التي تجعلهم يغلِّبون جانبَ الصواب فيه، ويغلب على ظنهم أن قائله لم يخطئ ولم يغلط ولم يَسْهُ ولم يكن مضطرّاً، وذلك كقولهم في النسبة إلى شنوءة: (شنئي)، فهذه النسبة هي جميعُ الوارد عن العرب في باب النسب إلى (فعولة) مع كثرة وزن (فعولة) عندهم، إلا أنه لم يرد عنهم في النسب إلا هذه الكلمة فقط، فلماذا استجاز العلماءُ القياسَ عليها مع ذلك؟ أجاب الأخفش وغيره بأنها وإن كانت شاهداً واحداً، إلا أنها هي جميعُ ما ورد عن العرب في هذا الباب، يقصد بذلك أنه لا معارض لها من السماع، وزاد ابنُ جني وغيره أنها مع هذا موافقة للقياس، مطاوعة للأصول النحوية المعروفة، فاجتماع هذه القرائن وأشباهها ينضم إلى انفراد الشاهد فيقويه ويجوِّز الاحتجاج به.

تغليط العلماء للعرب:

هناك نوعان من التخطئة والتغليط:

الأول: قولهم: «هذا منهم مبني على الغلط والتوهم»، والثاني: قولهم: «هذا شاذ قبيح غير فصيح».

فالأول معناه القبول سماعاً لا قياساً [وسيأتي مزيدُ بيان لذلك]، والثاني معناه عدم القبول، وكونُ العرب هم الأصلَ لا ينفي وجودَ القبيح وغير الفصيح، بدليل أنهم قد يغلِّط بعضُهم بعضاً، ويحكم بعضُهم على بعض بضعف الفصاحة، وبعضُ من يُحتج بكلامه كان يَسأل: هل تجدونني ألحن؟ فدل على عدم امتناعه منهم.

قال ابن جني[1]: «حدثني المتنبي. . . قال: كنت عند مُنصرَفي من مصر في جماعة من العرب، وأحدُهم يتحدث، فذكر في كلامه فلاةً واسعة فقال:

---

(١) الخصائص (١/٢٣٩).

يَحيرُ فيها الطَّرْفُ، قال: وآخرُ منهم يلقنه سرّاً من الجماعة بينه وبينه فيقول له: «يحار، يحار». أفلا ترى إلى هداية بعضهم لبعض وتنبيهه إياه على الصواب».

وتغليط العلماء لبعض العرب لا بد أن يكون مبنيّاً على السماع الفاشي من بقية العرب، فالتغليط في الحقيقة راجعٌ إلى تقديم القوي على الضعيف؛ كما لو جاءك حديثان عن النبي ﷺ مثلاً، فوجدت بينهما تناقضاً ولا يمكن الجمع، فإنك ترجح أحدهما على الآخر بأوجُه الترجيح، ولا يقال حينئذ إنك تغلِّط الرسول ﷺ، وكما لو جاءك روايتان متعارضتان عن إمام من أئمة المذاهب، فإنك ترجح إحداهما وتجعلها هي المذهب، ولا يعني هذا أنك تعارض صاحب المذهب نفسه. بل قد تجيئك رواية واحدة في المذهب، لكنها مستنكرة، ومخالفة لأصول المذهب مخالفة واضحة، ولا تجري على قواعد الإمام ومنهجه في استنباط المسائل، فحينئذ يمكن ردُّها بناء على هذه الأصول، لا لمجرد الهوى، ولا يقال: إن هذا اعتراض على صاحب المذهب.

وأما اعتراضُ ابن مالك على سيبويه في تغليطه العرب، فهذه طريقة بعض العلماء ممن لم يتبين لهم مقصودُ المتقدمين بهذه التخطئة، وقد رد عليهم غيرُ واحد؛ كابن جني وابن هشام والشاطبي، وهذا الاعتراض إنما يقال لو تفرد بذلك سيبويه، لكنه أمر معروف مشهور عند جميع النحويين المتقدمين، فهو كالإجماع عندهم، فليس منهجاً تفرد به واحد كما يوهم كلام ابن مالك؛ ثم إن كلامه معترَض؛ لأنه لا ينازع أحد في وجود القبح والشذوذ في كلام العرب، وهو نفسه حكم بالقبح والشذوذ على كثير من الأشياء الواردة عن العرب، وهذا يناقض قوله هنا؛ لأنه على رأيه لا بد من قبوله قبولاً تاماً، إذ لا فرق بين التخطئة والحكم بالقبح.

فإن قيل: كان أبو عمرو بن العلاء يقول[1]: «أعمل على الأكثر، وأسمي ما خالفني لغات»، فلماذا حكم هنا بأنها لغات، وحكم في مواضع أخرى بالغلط؟

---

(١) طبقات الزبيدي (ص٣٩).

فالجواب: أن هناك فرقاً واضحاً بين شيء لا يمكن الحكمُ فيه بالتخطئة؛ لتواتر نقله مثلاً أو لاشتهاره وكثرةِ ما ورد منه، فحينئذ يُحكم بأنه لغة لبعض القبائل، أو لغة أخرى أقل شهرة من سابقتها، وبين شيء تفرد به واحد في بيت شعر أو مَثَل أو مقولة ولم يرد له نظير، فيدخله احتمالُ السهو والغلط والضرورة وغير ذلك.

فإن قيل: إن بعض النحويين قد يحكم على كلام بعض القبائل بالنكارة؛ كقول أبي حاتم[1]: «لبني أسد في اللغة مناكير لا يؤخذ بها» فكيف يجوز الحكم على قبيلة بذلك، وهلّا كان ذلك لغة خاصة لهم؟

فالجواب: أن هذا ليس فيه أدنى إنكار، بل هو كمعنى قولهم: «ارتفعت قريش عن غمغمة قضاعة وطمطمانية حمير»، وهذا الكلام قيل في عصر الصحابة، فلا يختص به النحويون.

فإن قيل: كان بعض النحويين يغلط العرب فيما يسمعه بنفسه منهم، كما فعل ابن أبي إسحاق الحضرمي وعنبسة بن معدان مع الفرزدق، وكما فعل أبو عمرو بن العلاء مع ذي الرمة؟

فالجواب: أن (ابن أبي إسحاق الحضرمي) و(عنبسة بن معدان) كانا معاصرين للفرزدق، فلا إشكال في أن ينتقدا شعره؛ لأنهم نظراء، فمن الخطأ اتهامهما بالطعن على العرب من أجل ذلك. فالحضرمي كان أعلم أهل عصره بالعربية، وبالقرآن كذلك، فهو أتقى وأعلم من الفرزدق، فكيف يُتهم بمثل هذا الاتهام الذي يوحي بهدم العربية والدين؟ بل كان صنيعه لحياطة الدين وحياطة اللغة، وفي ذلك حياطة وصيانة للقرآن الكريم.

و(أبو عمرو بن العلاء) عربي صريح من عصر الاحتجاج، وهو أقدمُ من (ذي الرمة) وأعلم، فإذا انتقده في شيء، فكيف يقال: إن أبا عمرو يطعن على العرب؟ بل كان يرشده إلى الصواب، وقد رآه مرة يكتب فقال له: ما هذا؟

(١) كما في: لحن العوام للزبيدي (ص١٦٢)، وينظر: تثقيف اللسان (ص١٠٢) وتصحيح التصحيف (ص٣١٥)، والتصريح بمضمون التوضيح (٢/ ٣٢٣).

فقال: اكتم عليَّ[1]، ومع هذا قال أبو عمرو[2]: «فُتح الشعر بامرئ القيس وخُتم بذي الرمة».

والقول بأن «الخطأ أو الغلط لم يوجد مطلقاً في عصور الاحتجاج ولو سهواً»، هو مجرد زعم أو دعوى من قائله؛ وقد جاء «عن ابن أبي عتيق قال: تحدثتُ أنا والقاسم عند عائشة ﵂ حديثاً، وكان القاسمُ رجلاً لحانة، وكان لأم ولد، فقالت له عائشة: ما لك لا تحدث كما يتحدث ابن أخي هذا؟ أما إني قد علمتُ من أين أُتيتَ؛ هذا أدَّبته أمُّه، وأنت أدبتك أمك»[3]. فهذا عربي الأصل، ومع ذلك كان لحانة.

وقد كان العلماء يقسمون العرب إلى (فصحاء) و(غير فصحاء)، وأنكروا على من يأخذ علمه عن غير الفصحاء، وهذا الكلام في عصور الاحتجاج نفسها، وسَمَّوا بعض القبائل التي ارتفعت بفصاحتها عن غيرها، وسموا كذلك بعض القبائل التي نزلت في درجة فصاحتها، فلم يؤخذ عنها.

فإذا كان الأمر كذلك من جهة القبائل، ولم يستنكر، فما المانع من حصول مثله في الأفراد؟

فإذا قالوا: «قريش أفصح العرب» مثلاً، أو «قبيلة كذا غير فصيحة لا يؤخذ بكلامها»، فهذا الحكم هو من حيث الجملة لا من حيث الأفراد، فلا مانع من أن يلحن بعضُ أفراد القبيلة الفصيحة، ولا مانع من أن يفصح بعضُ أفراد القبيلة غير الفصيحة، وهذا يبين لنا لماذا تجدهم أحياناً يروون كلامَ القبائل التي وصفوها هم أنفسهم بقلة الفصاحة، فهذا لأنهم انتقدوا كلامهم ونخلوه، وأخذوا منه ما لم يجدوا فيه مغمزاً.

وهذا كما نقول: «البخاري يروي عن فلان مع أنه ضعيف، بل قد ضعفه البخاري نفسه، أو أجمع العلماء على ضعفه»، فنقول: نعم هذا صحيح، لكن

---

(١) الخصائص (٣/ ٢٩٦).

(٢) البيان والتبيين (٤/ ٨٤)، وجمهرة أشعار العرب (ص١٠٠)، ونور القبس (ص٢٧).

(٣) صحيح مسلم (١/ ٣٩٣) رقم (٥٦٠).

البخاري أعلم بالراوي، فيستطيع أن يختار من حديثه ما عرف أنه صحيح، كما أنهم قد يردون بعض حديث الثقة لوجود قرائن تدل على غلطه فيه.

فالحكم بأن الراوي ثقة ليس معناه قبولُ حديثه على الإطلاق، والحكم بضعف الراوي ليس معناه رد حديثه على الإطلاق، فكذلك الحكم بفصاحة العرب أو بعض قبائل العرب لا يعني أنهم معصومون من الغلط، ولا يمكن أن يقع منهم السهو والخطأ، فهذا لا يوجد في بني البشر، وكذلك الحكم بقلة فصاحة بعض القبائل لا يعني أن كل كلامهم غلط لا صحيح فيه على الإطلاق.

فكما فعل المحدِّثون الأوائل في انتقاد الأحاديث واستعمال القرائن في انتقاء الصحيح ودرء الغلط، كذلك فعل اللغويون والنحويون الأوائل في انتقاء الصحيح الموافق للأصول والقواعد المعروفة التي هي مبنية على استقراء طويل وواسع لكلام العرب، فالأمر في البابين سواء من هذه الجهة، فلماذا يُعترض على هؤلاء دون أولئك؟ بل تجدهم يمدحون المحدثين بهذا المنهج الدقيق، فكذلك ينبغي أن يُمدح النحويون بهذا.

وقد يقصد النحويون بالغلط شيئاً آخر؛ قال أبو حيان[1]: «أكثر العرب يقول في جمع مصيبة: مصاوب بالواو، وبعضهم يقول: مصائب[2]، وأجمع النحويون الكوفيون والبصريون على أن ذلك غلط منهم؛ توهموا أن مصيبة كفعيلة»، فيظن كثير من الناس أن كلام النحويين عن (مصائب) وأنها (غلط) أو (وهم) معناه أنها لحن لا يسوغ ولا يصح استعماله، وهذا غير صحيح، وإنما يعنون أنها مبنية على ضرب مُتوهَّم (أو فرعي) من القياس، وهو زيادة الواو؛ فالواو أصلية لا زائدة، لكن الذي همزها بنى هذا الهمزَ على اعتبار أنها زائدة، وهذا الاعتبار ليس حقيقياً، بل متخيل. والدليل على ذلك أمران:

الأول: أنه لا خلاف بين العلماء في صحة استعمال (مصائب)؛ لكثرتها في كلام العرب.

---

(١) تذكرة النحاة (ص٦٩٣).

(٢) في المطبوع (مصايب) بالياء، والصواب (مصائب) كما يتضح بمراجعة المخطوط.

الثاني: أن هذا لم يتفرد به بعض النحويين، بل نقل غيرُ واحد إجماعَ النحويين على أنها غلط، ومعلوم أن كثيراً منهم يستعملها في كلامه ويجيز استعمالها.

وموضوع (التوهم) و(الغلط) قد تكلم فيه كثير من الباحثين المعاصرين، ومعظمهم حمل الكلامَ فيه على أن المقصود به الرد على العرب، لكن بعض الباحثين تنبه أن النحويين لا يقصدون ذلك[1].

ويقرب من هذه المسألة مسألة (هذا جحر ضب خربٍ)؛ فقد حكى ابن جني وغيره إجماعَ النحويين على أن هذا (غلط) من العرب، مع أنهم هم أنفسهم يحملون بعض الآيات على ذلك، ويجعلونها نظيراً لهذا القول من العرب، فكيف يُعقل أن يحكموا على كلام العرب بالغلط ثم يقيسوا عليه آيات القرآن؟ هذا لا يرد في عقل مبتدئ فضلاً عن عالم. وإنما مقصودهم بالغلط أنه مبني على وجه غير أصيل من القياس، وهو (الجِوار)، فقولهم: «غلط من العرب» معناه: «أن العرب حملته على الجوار، ولم تحمله على الجادة المعروفة»، وهم كثيراً ما يوجهون النصوص المسموعة هذه الوجهةَ، في شعر امرئ القيس وغيره، والغلط لا حاجة إلى تأويله.

وقد أنكر ابنُ مالك مسألة شبيهة بهذا على سيبويه وقال: لا يصح الاعتراض على العرب، فعقَّب عليه ابن هشام في مغني اللبيب بأنه لم يتبين مقصودَهم بالتوهم، فظنهم يقصدون الغلط[2].

وقد فرَّق بعض الباحثين بين غلطهم في الألفاظ فمنعه وغلطِهم في المعاني فأجازه، وهذا التعميم فيه نظر؛ لأن الغلط في المعاني أنواع؛ بعضه ممكن وبعضه بعيد كدلالات الألفاظ على معانيها، وكذلك الألفاظ، إذ لا نزاع أن الألثغ قد ينطق ببعض الحروف غلطاً، وقد يسبق اللسان إلى حرف

---

(١) منهم: د. محمد سعيد الغامدي في بحثه «التوهم في آثار الدارسين»، وكلامه جيد في الجملة، لكنه بالغ في توسيع دائرة التوهم حتى جعلها شاملة لكل اللغة.

(٢) مغني اللبيب (٥/ ٤٨٧).

غير مقصود فيزل فيه عند النطق، وهذا يعرفه كل عاقل من نفسه، فلا حاجة للإطالة فيه[1].

فالخلاصة: أن هنا مقامين ينبغي الفصلُ بينهما:

المقام الأول: تعظيم النص والاتفاق على الرجوع إليه لفصل الخلاف والاستدلال عند النزاع، وهذا المقام لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة.

والمقام الثاني: إمكان الغلط والسهو على بعض العرب؛ قال ابن فارس[2]: «وما جعل الله الشعراء معصومين يُوقَّون الخطأ والغلط، فما صح من شعرهم فمقبول، وما أبته العربية وأصولها فمردود».

والخلط بين هذين المقامين هو الذي جعل بعض المعاصرين يرى في مواقف العلماء تناقضاً؛ لأنه يراهم أحياناً يعظمون النص، وأحياناً يصفونه بالغلط، وبالفصل بين هذين المقامين يزول التناقض؛ لأن تعظيم النص لا يخالف فيه أحد، والحكم بالغلط والسهو في الجملة مشهور عندهم، فالنظر إلى المسألة على أنها خلافات منهجية بين العلماء أو المدارس النحوية؛ بعيد.

ولذلك تجد من العلماء من إذا رأى شيئاً ـ مما قد يراه الناظر غلطاً ـ فاشياً شائعاً في كلامهم، جعله باباً، ووسمه بأنه من كلامهم؛ كما لو قلت: «أدخلتُ الحائطَ في المسمار» فهذا الكلام إذا سمعه السامع ظنه غلطاً، لكنه إذا جاء في الكلام المتفق على فصاحته وتكرر استعماله في كلام العرب، بعُد أن يكون غلطاً، فمثلاً قال تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ بنصب آدم ورفع كلمات، وقال: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾؛ أي: ساتراً، ومثله كثير في كلام العرب، لذلك قال بعض العلماء[3]: «القلب معروف في كلام العرب عند بيان المعنى».

---

(١) ينظر: الضرائر للألوسي: تفصيل الكلام على أغلاط العرب وسببها (ص٤٦)، والمزهر: النوع الخمسون معرفة أغلاط العرب (٢/٤١٩).

(٢) الصاحبي (ص٤٦٩)، وقد أنكر كثيرون على ابن فارس كلمته هذه، مع أن هذا هو منهج أكثر العلماء كما بينت.

(٣) ينظر: كتاب الأضداد لابن الأنباري (ص١٠٠).

والاعتراض المشهور هنا هو: «أننا لو جوَّزنا الغلط على العربي لما أمكننا الثقةُ بأي نقل يسمع عنهم؛ إذ قد يكون ذلك من الغلط، وهذا فاسد بالاتفاق».

والجواب عن ذلك سهل؛ لأن العلماء يجعلون الأصل هو عدم الغلط، وإنما يحكمون بالغلط لأسباب وقرائن تدل على ذلك خارجة عن الأصل، وبهذا التفصيل لا يلزم تركُ الثقة بكلام العرب، وعليه جرى عملُ العلماء وتصرفُهم في تناول المسائل؛ فإنهم لا يتوقَّفون عند كل استدلال بكلام العرب لينظروا في إمكان الغلط، وإنما يفعلون ذلك عند الاشتباه فقط، كما تراه واضحاً في كتاب سيبويه وغيره.

وهناك اعتراض آخر أقوى من هذا، وإن كان السابق أشهر، وهو «أن الحكم بالغلط والسهو يقتضي وجودَ معيار يُرجع إليه في هذا الحكم، وهذا المعيار لم يوجد إلا بعد عصر العرب الأقحاح الذين تكلموا بسليقتهم، فكيف يُحكم فيهم بمعيار متأخر عنهم؟»

والجواب عن هذا أيضاً سهل؛ وهو أن المعيار لم يوضع اختراعاً من عند النحويين، وإنما استُنبط استنباطاً، فهو في الحقيقة موجود في الكلام وجوداً ضمنياً، واستخراجُه هو مجرد فهم مبني على الاستقراء[1].

وكما نقول في القواعد الأصولية والقواعد الحديثية وغيرها، فالعلماء يستدلون بهذه القواعد في مناقشة الأقوال والقائلين، حتى وإن كان القائلون سابقين على وضع هذه القواعد؛ لأنها قواعد معروفة ضمنياً، وإنما أُفردت بالتصنيف بعد ذلك من باب الفهم والاستنباط، لا من باب الوضع المستجد.

بل قد ذهب بعض العلماء إلى ما هو أبعد من ذلك، فذكر أن هذه العلوم قد كانت معروفة بعينها عند العرب المتقدمين، لكنها درست مع الزمن،

(١) ينظر: كلام الجرجاني في: دلائل الإعجاز (ص٤١٨)، وينظر: كلام صاحب المستوفي الذي نقله السيوطي في: الاقتراح (ص٢١٩).

ثم جدَّدها أناس آخرون فنُسبت إليهم[1].

القوادح في الاستدلال بالنص:

منها: **ضعف السند**، بأن يقال مثلاً: لم يرو هذا البيتَ إلا فلانٌ وهو غير ثقة، أو: تفرد بهذا النقل فلان وهو مطعون في علمه، أو: لم يأت هذا الكلام إلا من جهة كذا، ولا يعرف، إلخ.

ويجاب عن هذا بأن يستدل على صدق الناقل، أو يؤتى بمتابع له، أو تذكر قرائن تدل على صحة النقل.

ومنها: **الضرورة الشعرية**؛ بأن يقال: إن النص صحيح، لكنه لم يرد إلا في الشعر، والشعر محل الضرورات، فلا يلزم من ذلك جوازُه في النثر، وقد يعترض بمثل ذلك على النصوص النثرية أيضاً؛ بأن يقال: إنها جرت مجرى المثل، أو: إنها غُيرت لكثرة الاستعمال، أو جاءت على الإتباع والازدواج، إلخ.

ويجاب عن هذا القادح بأن يؤتى بشاهد نثري يؤيد الشاهد الشعري، أو بأن يكثر ذكره في الأشعار حتى يحصل للسامع ظن راجح بأنه ليس ضرورة، أو بأن العرب تصرفت فيه بالاستعمال على أوجه مختلفة.

ومنها: **اختلاف الروايات**؛ بأن يكون النص المستدل به مروياً على عدة أوجه؛ والاحتمالات الممكنة في ذلك بحسب القسمة العقلية هي:

١ ـ أن تكون إحدى الروايتين صواباً والأخرى غلطاً.

٢ ـ أن تكون كلتاهما صواباً.

٣ ـ أن تكون كلتاهما غلطاً.

والكلام في هذا كالكلام في اختلاف الروايات الحديثية؛ فأحياناً ترى

---

(١) هو: ابن فارس في: الصاحبي (ص١٠ ـ ١٥)، ورأيه له وجاهته في نظري، وإن كان بعض المعاصرين قد وصفه بأنه جار وراء الخيال والوهم، مع أن ابن فارس ذكر أدلة قوية جدّاً على كلامه، بغض النظر عن ترجيحه.

نقاد الحديث يحكمون بصواب الروايتين، وأحياناً تجدهم يحكمون على واحدة بالصواب وعلى الأخرى بالخطأ، وأحياناً تجدهم يستندون إلى هذا الاختلاف في الحكم على الحديث بالاضطراب، ويضعفون الروايتين كلتيهما.

وهذا بعينه تجده في تعامل النحويين مع الروايات المختلفة للنصوص؛ لكن العجيب أنك تجد المعاصرين يتهمون النحويين بالتضارب والتناقض في تعاملهم مع الشواهد (لسلوكهم هذه المسالك الثلاثة) ولا تكاد تجد من يتهم المحدثين بذلك، مع أن الأمر في البابين واحد.

وقاعدة هذا الباب أنه ما دامت الروايات مختلفة، فلا بد أن يطلب الترجيح من خارج؛ إما بالنظر إلى كثرة رواة إحدى الروايات وقلة رواة الأخرى، وإما بالنظر إلى ثقة راوي إحدى الروايات وضعف راوي الأخرى، وإما بالنظر إلى أن إحدى الروايات توافق القياس والأصول والأخرى تخالفه، إلى غير ذلك من القرائن.

وأحياناً تشتهر الروايتان وتقوى الثقة بكل منهما، ولا يمكن الطعنُ في ناقل أي منهما، فحينئذ تقبل الروايتان وتحمل كل منهما على وجه من الأوجه المحتملة.

وأحياناً لا تشتهر أي رواية منهما، بل يتفرد بكل منهما واحد، ولا يوثق بأي منهما، فيكون هذا الاضطراب والاختلاف سبباً في إسقاط الروايتين كلتيهما.

فالمقصود أنه لا تناقض في الباب ألبتة، ولا إشكال في هذه الطريقة من النحويين في التعامل مع الشواهد، بل هي الطريقة الموافقة للعقل والمنطق والاستدلال الصحيح، والموافقة للعلوم الأخرى كذلك.

ولا يلزم النحويَّ في كل مسألة أن يذكر هذه التفاصيل لكي يوضح للمبتدئ هذه الأمور التي هي واضحة عنده، فإذا قال الفراء مثلاً: «الرواية الصحيحة كذا، وأما رواية كذا فقد تفرد بها البصريون ولا نقبلها منهم» فهو هنا ينطلق من أصل صحيح وقاعدة سليمة بغض النظر عن المسألة الجزئية؛ فهو وجد النص منقولاً بروايتين، ووجد أصحابه الكوفيين يروونه على رواية لا

يختلفون فيها، ووجد البصريين ينقلونه برواية أخرى، وهو يرى أن الكوفيين أعلم بالشعر من البصريين، وأوثق في روايته منهم، فلا جرم حكم بناء على الأصل المعروف المتفق عليه، وهو (تقديم رواية الأوثق على رواية الأضعف).

نعم قد يُرَدُّ عليه بأن البصريين ليسوا بأضعف من الكوفيين، فتقبل روايتهم، فهذا خلاف جزئي في مسألة فرعية، فلا يقدح في التأصيل الصحيح الذي جرى عليه الفراء.

والمبرد عندما يرد على سيبويه بأن الشاهد الذي احتج به محرَّف الرواية، وأن روايته الصحيحة كذا وكذا، ومن ثم فلا يصح الاستدلال برواية سيبويه، فهو هنا ينطلق من أصل صحيح، وهو أن «الرواية الموافقة للقياس والأصول المعروفة أولى من الرواية التي لا توافقها»، فهذا الأصل صحيح لا يختلف فيه ولا يخالف فيه سيبويه ولا غيره، فالقاعدة التي انطلق منها المبرد في استدلاله صحيحة، بغض النظر عن المسألة الجزئية.

نعم قد يرد عليه بأن سيبويه ثقة في نقله، ولا يقدح في ذلك وجودُ رواية أخرى موافقة للقياس؛ لأن سيبويه معروف بالضبط والتحرز في مثل هذه الأمور، لكن هذا تفصيل جزئي ليس له علاقة بصحة التقعيد.

وإذا قال ابن جني في إحدى الروايات: «قد رُوي البيت على وجه كذا وكذا، فروايةٌ برواية، والقياسُ حاكمٌ بعدُ» فهو هنا يُعمل القاعدة إعمالاً صحيحاً؛ لأن الروايتين المختلفتين عنده تساقطتا؛ إذ يمكن أن تكون إحداهما أو كلتاهما غلطاً، ولا يُعرف على وجه اليقين صحةُ إحداهما، فمن ثم أسقطت كل منهما الأخرى، وبقي دليل القياس سالماً عن المعارض، فيرجع إليه.

فكل هذه طرائق صحيحة، ومناهج سليمة في الاستدلال، بغض النظر عن فروعها الجزئية التي يناقشونها.

ومن القوادح أيضاً: **جهالة القائل**، ومنها: **الشذوذ**، إلى غير ذلك من القوادح والاعتراضات.

وللشواهد عند العلماء أهمية بالغة، ولذلك كثرت عنايتهم بها، وكثرت تصانيفهم في الشواهد وشرحها وتخريجها، ومصطلح (الشاهد) عند الإطلاق يفهم منه (الشاهد الشعري).

التحديد المكاني والزماني
للاستدلال بكلام العرب

أما التحديد المكاني فمعناه اختيار القبائل التي عرفت بالفصاحة والمحافظة على اللغة من الفساد، وذلك بأن تكون بعيدة عن مخالطة الأمم الأخرى، وعن مخالطة أهل الحضر الذين فسدت ألسنتهم. قال الفارابي[1]: «ينبغي أن يؤخذ [أي: اللسان] عن الذين تمكنت عادتهم لهم على طول الزمان في ألسنتهم وأنفسهم تمكُّناً يحصِّنون به عن تخيل حروف سوى حروفهم والنطق بها، وعن تحصيل ألفاظ سوى المركبة عن حروفهم وعن النطق بها ممن لم يسمع غير لسانهم ولغتهم...»، وقال[2]: «وكان الذي تولى ذلك [أي: جمعَ اللغة] من بين أمصارهم: أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق، فتعلموا لغتهم والفصيحَ منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحشاً وجفاء وأبعدِهم إذعاناً وانقياداً، وهم قيس وتميم وأسد وطيء ثم هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نُقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء؛ لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم

---

(١) كتاب الحروف (ص١٤٥)، ونقله السيوطي عنه في المزهر (١/ ٢١١)، والاقتراح (ص٩٠) بتصرف شديد، وأكثر الباحثين ينقلون كلام الفارابي عن السيوطي بنزول، مع أن السيوطي لم ينقل عن الفارابي مباشرة، بل نقل بواسطة، وهو أبو حيان.

(٢) كتاب الحروف (ص١٤٧).

لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام وأهل مصر».

وأما التحديد الزماني فقد قرَّبوه بذكر آخر من يحتج بشعره؛ قال أبو عمرو بن العلاء[1]: «ختم الشعرُ بذي الرمة، والرجزُ برؤبة بن العجاج»، وقال الأصمعي[2]: «خُتم الشعراءُ بابن هرمة والحكم الخُضْري وابنِ ميادة وطفيل الكناني ومكين العذري»، وقال ابن الأعرابي[3]: «خُتم بابن هرمة الشعرُ».

وقد قدروا ذلك تقريباً بمنتصف القرن الثاني الهجري، لكن ينبغي أن يُعلم أن مسألة التحديد الزماني والمكاني الدقيق للاحتجاج ليست من الأمور المسلمة المتفق عليها بين العلماء، وإنما ذكرها بعضُ العلماء على وجه التقريب، فظن من جاء بعده أن المقصود بها التحديد، وهذا فيه نظر؛ لأن الصنيع العملي لأهل العلم في التناول يختلف؛ فمن العلماء من رد الاحتجاج أحياناً بأقوال من هم في عصور الاحتجاج، ومنهم الأصمعي نفسه الذي ينقلون عنه هذا التحديد الزمني، وأبو عمرو بن العلاء وابن الأعرابي وغيرهم لم يكونوا يحتجون بالإسلاميين، مع أنهم داخلون في هذا النطاق الزمني، وذكروا أن سيبويه أو الأخفش قد احتج بشعر بشار، وهو خارج عن هذا النطاق الزمني، وبعضهم يقول: إنما فعل ذلك اتقاء شره، وكان كثير من علماء اللغة والنحو يحتجون بكلام الأعراب حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ومنهم ابن جني على تدقيقه واحترازه، ومنهم الأزهري صاحب أوثق معجم «تهذيب اللغة»، ومنهم الجوهري صاحب أشهر معجم «الصحاح».

ولا ينازع أحد أن سيبويه وغيره كانوا يحتجون بكلام أعراب زمانهم، وهم بعد منتصف القرن الثاني.

---

(١) ينظر: العمدة لابن رشيق (١/٨٩)، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي (٢/١٧٩)، والمزهر (٢/٤١٠)، وخزانة الأدب (١/١٠٨).

(٢) ينظر: الأغاني (٤/٣٧٣)، الشعر والشعراء (٢/٧٤١)، وطبقات الشعراء لابن المعتز (ص٢٠)، وتاريخ بغداد (٧/٤٦)، وتاريخ دمشق (٧/٦٤)، وخزانة الأدب (١/٨)، والاقتراح (ص١٢٢ ـ ١٢٣)، والبيان والتبيين (٣/٢٢٧).

(٣) الإيناس بعلم الأنساب (ص٢٦٨).

والذين احتجوا بكلام الإمام الشافعي في اللغة والنحو كثيرون؛ منهم: المازني، وابن هشام «صاحب السيرة»، وابن بري اللغوي، والإمام أحمد، والأزهري، وابن الأثير، وغيرهم.

وكذلك محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، ذكروا أنه كان فصيحاً لا يلحن، وعدُّوه حجة في اللغة، ولذلك ترى الحنفية في كتبهم كثيراً ما يحتجون بكلامه ويجيبون عن اعتراضات اللحن التي يوردها مخالفوهم.

فالحاصل: أن الذي يظهر من تصرفات العلماء في الاحتجاج أن الأمر يرجع إلى القرائن، وإنما نص بعضهم على هذا التحديد للتقريب والتسهيل.

وأما الإسلاميون فقد استقر الإجماع على الاحتجاج بهم، فلا يصح إنكار ذلك، وقول شيخ الإسلام عن الأخطل[(١)]: «هو من المولَّدين، وليس من الشعراء القدماء» لعله لا يقصد به رد الاحتجاج كما ظن بعض المعاصرين، وإنما يقصد أن غيره من المتقدمين أولى في الاحتجاج، واستعماله كلمة (مولد) في هذه الطبقة هو اصطلاح قديم، وأما الاصطلاح المعروف عند أهل العلم فهو استعمال (المولدين) لمن بعد عصر الاحتجاج، أما طبقة الأخطل فتسمى طبقة (الإسلاميين).

وأما المولدون والمحدثون الذين جاءوا بعد عصور الاحتجاج؛ فقد نقل السيوطي وغيره الإجماع على عدم الاحتجاج بهم[(٢)].

الاستدلال بأقوال العلماء:

القول المجرد للعالم ليس بحجة إذا خالفه غيره ممن هو في طبقته، فإن وُجد في سياق كلام بعض العلماء استدلالٌ بأقوال مجردة لعلماء آخرين، فهذا غالباً يُحمل على أنه للاستئناس والتأييد وليس للحجية المطلقة، فإن وُجد ما هو بخلاف ذلك فهو معدود في الغلط الذي لا يصلح في الاحتجاج.

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٩).

(٢) الاقتراح (ص١٢٠).

فبعضهم يحتج باستعمال القاضي عياض في «كتاب الشفا» مثلاً، أو باستعمال الحريري في «المقامات»، أو باستعمال الشاطبي في «حرز الأماني» أو غير ذلك، وكل هذا لا يحتج به، وإنما يستعمل إما في باب الاستئناس، وإما في باب الإجماع السكوتي.

وأرى أن هذا التقرير واضح لا يحتاج إلى كثير استدلال، ويدخل في ذلك المجامع اللغوية، فليس قولُ المجامع بمجرده حجة، فضلاً عن أن يكون إجماعاً كما يظن بعض المعاصرين؛ حتى تراه يستدل على غيره بقول المجمع، ويجعله حجة مطلقة، بل أحياناً يدع قولَ نفسه لقول المجمع. فغاية ما تكون قراراتُ المجامع أنها أقوال علماء في المسألة، يُستأنس بها وتستعمل في المناقشة والترجيح، لكن لا يستدل بمجردها.

وذكر بعضهم أن الزمخشري احتج بشعر أبي تمام، وهذا فيه نظر، وإنما قصد الزمخشري الاستئناسَ بفصاحته وعلمه؛ أو لعله اعتمد على أن كلام أبي تمام لو كان خطأ لبادر غيرُ واحد للرد عليه؛ لشهرته، كما فعلوا مع المتنبي وغيره، وهذا كاحتجاج ابن السِّيد البَطَلْيوسي بكلام المتنبي، فقد ذكر أنه لم يحتج به لأنه حجة، وإنما لأن ناقديه كانوا كثيرين، والكتب في انتقاد شعره كثيرة، فلو كان كلامه خطأ لبادروا إلى الرد عليه[1].

فليس الاحتجاج بكلام (محمد بن الحسن) أو (الشافعي) أو (أبي تمام) عند من احتج بهم من باب الاحتجاج بعلمه. ولكن هذا لا يمنع أن يكون إيراد كلام العالم استئناساً لا احتجاجاً، بحيث يقوى هذا الاستئناس ويصير احتجاجاً إذا وجدنا العلماء قد أقروا استعمالاً ما قديماً وحديثاً؛ لأن إقرار الجمع العظيم من العلماء قد يكون أقوى من نقل الآحاد؛ لأننا نعلم يقيناً أن لغة العرب لم تنقل إلينا كاملة، وليس هذا احتجاجاً بعدم العلم، وإنما هو بيان لطريق آخر من طرق العلم، وهو الإقرار المحصل[2].

---

(١) الاقتضاب (١/ ٣٩).

(٢) مثال ذلك: كلمة (طبيعي)، فبعد البحث الطويل لم أقف عليها في أي نص من عصور الاحتجاج، ومع ذلك فقد وردت في مئات النصوص المتأخرة، وقد يقال: إن هذه حجة ضعيفة، لكن إذا انضم إليها =

الاستدلال بالقراءات القرآنية:

القرآن الكريم هو أعلى درجات الكلام العربي، لا يخالف في ذلك عالم، وقد نقل غيرُ واحد من العلماء الإجماعَ على أن القرآن الكريم يُستدل على القواعد اللغوية بقراءاته كلها، متواترها وشاذها، وهذا الكلام يجعلنا نتوقف عنده؛ لأنه لا يمكن أن يخفى على هؤلاء أن بعض العلماء قد أنكر بعض القراءات، وبعضها متواتر فضلاً عن الشاذ، إذن فماذا يقصد بهذا الإجماع؟

لو نظرنا في صنيع العلماء المتقدمين، وتعاملِهم مع القراءات، لوجدنا كثيراً منهم قد ينكر بعض القراءات؛ لأنه يراها تخالف القواعد اللغوية التي يعرفها، أو لغير ذلك من الأسباب.

وهذا الإنكار والاعتراض على القراءات لا يختص بالبصريين كما يظن بعض المعاصرين، بل لا يختص بالنحويين؛ فمن علماء الفقه والحديث وغيرهم من أنكر بعض القراءات؛ كما ورد عن الإمام أحمد وغيره من المتقدمين، بل إن بعض هؤلاء القراء كان ينكر بعض القراءات التي لم تصل إليه، فقد أنكر أبو عمرو بن العلاء بعض القراءات السبعية، وكذلك الكسائي، وأما إنكار بعض السلف على حمزة وغيره من القراء فهو مشهور لا يخفى، وكذلك إنكار الطبري وغيره من المفسرين، مع أن الطبري من علماء القراءات، وهو صاحب اختيار.

بل قد تجد من الصحابة والتابعين من أنكر بعض القراءات. وقد أنكر بعضُ العلماء ثبوتَ ذلك عن الصحابة؛ فضعَّف بعض ما ورد عنهم وتأول بعضه، وهذا فيه نظر؛ فقد ثبت مثلاً عن عائشة ﵂ أنها أنكرت قراءة ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ بالتخفيف[1]، فتأويل كل ما صح في ذلك بعيد.

= أنه لا يعرف في أي عصر من العصور من أنكر هذه الكلمة أو عدها لحناً، ساغ أن نحتج بالاشتهار مع الإقرار على تسويغ هذا الاستعمال.

(١) كما في صحيح البخاري (٤/١٥٠) رقم (٣٣٨٩).

فالمقصود أنه لو قال قائل: «إن إنكار بعض القراءات مجمع عليه بين العلماء» لما كان بعيداً؛ والمقصود بهذه المقدمة أن مسألة إنكار بعض القراءات ليست مذهباً مستنكراً انفرد به بعضُ العلماء كما يظن كثير من المعاصرين، بل هو أمر مرتبط بالقصور البشري الذي لا يخلو منه أحد، فكون القراءة صحيحة أو ثابتة أو متواترة هو أمر نقلي لا يلزم أن يحيط به كل عالم، فقد يخفى على بعض العلماء تواترُ بعض القراءات، فضلاً عن صحتها، وتقسيمُ القراءات إلى متواتر وشاذ لم يكن معروفاً عند المتقدمين، فلا يُستبعد ولا يُستنكر أن يخفى مثلُ ذلك على بعضهم، وقد خفي هذا الوجهُ على كثير من المتأخرين والمعاصرين، فراحوا يكيلون التهم بالجملة إلى هؤلاء العلماء المتقنين المعروفين بالورع والعلم والتقوى، مع أنهم لو نظروا إلى قرنائهم وأشكالهم من العلماء الذين هم في عصرهم، لوجدوا عندهم من إنكار القراءات ما هو من جنس ما أنكروه على أولئك.

بل إن الذي سبَّع السبعة نفسه: أبو بكر بن مجاهد (أحمد بن موسى) قد أنكر عدداً من القراءات في كتابه؛ كقراءة ابن عامر (كُنْ فَيَكُونَ) بالنصب، ووصفها بأنها غلط[1]، فإذا كان أهل القراءات أنفسهم يفعلون ذلك، فلماذا يُخص النحويون باللوم والاتهام؟

فالخلاصة: أن إنكار العلماء لبعض القراءات الصحيحة أو المتواترة هو من باب خفاء علم ذلك عليهم، كما يخفى ما هو أوضحُ من ذلك على أمثالهم ومن هو أفضل منهم، وخفاءُ مسألة من العلم على عالم لا يستوجب الإنكارَ عليه، حتى لو صدر من هذا العالم وصفُ القراءة بالضعف أو الشذوذ أو الخطأ أو القبح؛ لأن كلامه ليس متوجهاً إلى القرآن نفسه كما لا يخفى، إنما كلامه مبني على أنه يرى الناقل أخطأ، ولم يعلم أن هذا الناقل قد تُوبع على روايته مثلاً، أو أنه لم يخطئ في نفس الأمر.

وليس المقصود من كلامي تسويغ إنكار القراءات القرآنية الصحيحة

---

(١) السبعة في القراءات (ص١٦٩).

والمتواترة كما لا يخفى، وليس المقصود كذلك قبول كلام العلماء الذين أنكروا هذه القراءات، وإنما المقصود أنه لا يلزم من خطئهم في هذه المسائل أن يُستنكر عليهم، ولا أن يشنع عليهم، كما لا يشنع على من أخطأ من العلماء.

ومن الخطأ البيّن أن يُظن بهؤلاء العلماء أنهم كانوا يحسبون القراء يخترعون القراءة بالرأي والتشهي؛ كما يفهم من إنكار أبي حيان وابن المنير وغيرهما؛ فإن ذلك لا يُظن ببعض الحمقى فضلاً عن أمثال هؤلاء العلماء.

ولو كان الأمر كذلك لردوا جميعَ ما قرأ به هؤلاء القراء؛ لأن القراءة سُنَّة متبعة كما ينصون هم أنفسهم على ذلك، ومن كان من مذهبه أن يخترع القراءة اختراعاً بالتشهي، فلا يُقبل منه آية واحدة فضلاً عن القرآن كله.

ومن أعجب العجب أن تجد في المعاصرين من يعمم هذه التهمة على جميع النحويين، مع أن كثيراً منهم لا يقولون بذلك، بل كثير منهم ـ ولا سيما من المتأخرين ـ قد دافع عن القراءات، وبيَّن توجيهها، فتعميمُ التهمة على جميع النحويين من التعدي والظلم الواضح[1].

نخلص من هذا إلى أن المقصود بهذا الإجماع أن القراءة التي يحتج بها هي القراءة الثابتة الصحيحة، وأما إنكار من أنكر بعض القراءات من العلماء، فكلامه محمول على أن هذه القراءة لم تصح عنده، وهذا لا يعني ـ كما هو واضح ـ أنه لا يحتج بالقراءة الصحيحة.

وهنا مسألة أخرى؛ وهي أن بعض العلماء أنكر على النحويين أنهم قد يحتجون بشاهد قاله أعرابي جاهل بوال على عقبه، ولا يحتجون بكلام رب العالمين؟! قال الفخر الرازي[2]: «إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول، فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى. . .

(١) من أفضل من تكلم في هذه القضية (د. سليمان خاطر) في رسالتيه للماجستير والدكتوراه، الأولى في: التوجيه النحوي لوجوه القراءات في كتاب سيبويه، والثانية في: منهج سيبويه في الاستشهاد بالقرآن.

(٢) مفاتيح الغيب (٩/ ٤٠١)، وقرر ابن حزم نحوه في: الفصل (٣/ ٢٣١).

وكثيراً أرى النحويين يتحيرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم».

وهذا الاعتراض سببه أنه لم يتضح لهم مقصود النحويين؛ لأن النحويين إنما أرادوا بذلك الاحتجاج للقرآن الكريم، وأنه موافق لكلام العرب، ورداً على من يزعم أن القرآن جاء بما لا تعرفه العرب من الكلام[1]، فمقتضى الدراسة الموضوعية عند البحث في قواعد كلام العرب أن يُنظر إلى كلام العرب، لا سيما عند الاحتجاج لعربية القرآن؛ لأنه لا يصح الاحتجاج للشيء بنفسه؛ ولأن الله ﷻ نص في غير آية على أنه أنزل القرآن بلسان العرب، وهذا يستلزم أن يكون ما فيه معروفاً مستعملاً شائعاً بين العرب، وهذه قضية صحيحة إجمالية، لكنها تحتاج عند الاستدلال التفصيلي إلى تتبع ما قاله العرب والاستشهاد به حتى لو وُجد له نظير في القرآن، وهذه الطريقة لم يبتدعها النحويون، فهي طريقة معروفة عند السلف، كما هو مشهور من حديث ابن عباس وسؤالات نافع بن الأزرق له.

ومع وضوح التعليل السابق ومناسبته لسياقه، ومع أن كثيراً من الباحثين يصرح تصريحاً واضحاً لا لبس فيه أن تاريخ الدرس النحوي كله كان الدافع إليه هو القرآن وصيانته؛ إلا أنك ترى كثيراً من المعاصرين يذهب يميناً وشمالاً في مناقشة هذه المسألة، للبحث عن علة استدلال النحويين بكلام العرب دون آيات القرآن، فيأتون بتعليلات وأسباب واهية؛ كقول بعضهم: إن النحويين لم يكونوا على علم راسخ بالقرآن! وكقول بعضهم: إن ذلك من التورع عن استعمال القرآن! إلى غير ذلك من الأقوال التي لا تحتاج إلى مناقشة.

فإذا كان النحو إنما نشأ أساساً لصيانة القرآن من اللحن الذي ظهر من بعض الناس حال قراءته، فكيف يُظن أن يكون سبباً في الاعتراض على قراءاته؟!

قال د. سليمان خاطر[2]: «مع العلم بأن القراءات التي تكلم فيها بعضُ

---

(١) كما ترى ذلك واضحاً في كتاب مشكل القرآن لابن قتيبة وغيره.

(٢) منهج سيبويه (ص٢١١).

النحاة من المتواتر تُعد على أصابع اليدين، والمؤلف نفسه [أي: صاحب كتاب (نظرية النحو القرآني)] لم يعثر بعد البحث الطويل كما يقول إلا على سبع آيات فيها قراءات نقدها بعض النحاة»، فهذا العدد يمثل تقريباً ١ من ١٠٠٠ من آيات القرآن، فهل يقول عاقل إن هذه النسبة البالغة الضآلة تعبر عن منهج للنحويين في رد القراءات المتواترة؟

الاستدلال بالحديث النبوي:

مسألة الاستدلال بالحديث النبوي من المسائل التي كثر فيها التصنيف والتأليف في هذا العصر، حتى إن بعض الباحثين وضع فيها أربعة كتب، مع أنه قال في أحدها: «لا أدري السبب الذي حملهم على ترك هذا المعين الثر!»، ورأيي أنها أخذت أكبر من حجمها؛ لأنها عند تحرير محل النزاع ترجع إلى ما لا خلاف فيه.

وبيان ذلك أنه لا خلاف بين العلماء أن أي نص يراد الاستدلالُ به فلا بد أن يُتحقَّق من ثبوته لفظاً إن كان الاستدلال على أمر لفظي، فهذا أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد تقرير إن فُهم على وجهه.

والتحققُ من ثبوت اللفظ لا بد منه أيّاً كان نوعُ الكلام؛ شعراً أو نثراً، حديثاً نبوياً أو قراءة قرآنية، خطبة كان أو حواراً، ولا يختلف أيضاً بحسب عَيْنِ صاحب الكلام، ما دام داخلاً في عموم من يُحتج بكلامه؛ فسواء كان الكلام لجاهلي أو إسلامي، وسواء كان لرجل أو امرأة، وسواء كان لعبد أو حر، وسواء كان لشريف أو وضيع، فكل هذا يحتج به في اللغة، ما دام ثابتاً من جهة اللفظ، وواقعاً في زمن الاحتجاج.

وإذا كان النبي ﷺ أفصحَ العرب بلا نزاع[1]، فلا بد أن ينتج من مجموع هذين الأمرين صحةُ الاحتجاج بكلامه على المسائل اللغوية والنحوية وغيرها بلا نزاع أيضاً.

---

(١) ينظر: الصاحبي (ص٤١)، ودلائل الإعجاز (ص٢٥)، والمزهر (١/٢٠٩).

ومن أفضل من تكلم في هذه المسألة الشيخ (محمد الخضر حسين) وهو من أوائل من فصلوا في هذه المسألة في العصر الحديث؛ قال[1]: «الجمهور لم يمتنعوا من الاستشهاد بالحديث النبوي في تقرير أحكام اللسان لاعتقادهم النقص في فصاحة الرسول ﷺ، فهذا لا يخطر على بال أحد ألَمَّ بشيء من سيرته فضلاً عن علماء عرفوا أنه كان أفصح من نطق/ بالضاد وأوتي مِن جوامع الكلم وعِلْمِ ألسنة العرب ما لا يجاريه فيه أحد سبقه أو جاء من بعده، وإنما امتنعوا من ذلك لكثرة ما وقع في الحديث الشريف من الرواية بالمعنى».

فالشأن إنما هو في ثبوت اللفظ عنه ﷺ، لكن هذا الثبوت إما أن يُنظر إليه نظرة إجمالية باعتبار الأكثر، وإما أن ينظر إليه نظرة تفصيلية، فالعلماء الذين منعوا الاحتجاج نظروا نظرة أكثرية فقالوا: إن أكثر الأحاديث مروي بالمعنى، والعلماء الذين أقروا الاحتجاج نظروا أيضاً نظرة أكثرية فقالوا: إن الأصل هو الرواية باللفظ ولا يجوز الرواية بالمعنى إلا بشروط، وظنوا أن أكثر الرواة قد مشوا على هذا الأصل.

فهذا الخلاف ليس راجعاً إلى نفس الاحتجاج بالحديث النبوي، وإنما هو راجع إلى ثبوت اللفظ، لذلك كان التحريرُ في المسألة هو استعمال النظرة التفصيلية؛ لأنه لا يمكن الجزم بأكثرية أحد القسمين على الآخر، مع أن النظر إلى اختلاف الروايات في الأحاديث يرجح أكثرية الرواية بالمعنى؛ لأنه لا يكاد يوجد حديث يروى كاملاً على لفظ واحد، إلا إن كان قصيراً، أو متعبداً بلفظه أو نحو ذلك، ولا يصح أن يقال: إن الاختلاف راجع إلى تعدد القصة؛ لأن كثيراً من الأحاديث يكون المخرج فيها متحداً ومع ذلك تختلف الروايات فيه.

فالصواب كما قلنا هو النظرة التفصيلية، بالبحث في كل حديث يحتج به، والنظر إلى اختلاف الرواة في روايته، فإن وجدناهم اتفقوا على لفظ واحد فهذا دليل على أن الحديث قد روي بلفظه، وإن وجدناهم مختلفين فهذا دليل

(١) القياس في اللغة العربية (ص٣٢ ـ ٣٣).

على أن بعضهم روى بالمعنى، فلا نجزم باللفظ الصادر من النبي ﷺ، فلا يتم الاستدلال.

قال محمد الخضر حسين[1]: «ومما لا ينبغي أن يكون موضعَ خلاف بين الفريقين أربعة أنواع من الأحاديث:

أحدها: ما يروى بقصد الاستدلال على كمال فصاحته...

ثانيها: ما يروى للاستدلال على أنه ﷺ كان يخاطب كل قوم من العرب بلغتهم...

ثالثها: ما يروى لبيان أقوال كان يتعبد بها أو أمر بالتعبد بها...

رابعها: الأحاديث التي وردت من طرق متعددة واتحدت ألفاظها، فاتحاد الألفاظ مع تعدد الطرق دليل على أن الرواة لم يتصرفوا في ألفاظها...».

ثم قال[2]: «ومجمل القول أن الأحاديث التي تتعدد طرقها ويتحد لفظها تصلح للاستشهاد متى كانت تلك الطرق المتعددة متصلة براو يحتج بعبارته في الأحكام اللغوية».

فحاصل كلام الشيخ رحمه الله: أن ما دلت القرائنُ على أنه منقول باللفظ يحتج به، وما لا فلا.

لكن لو فرض أن الحديث لم يأت إلا من طريق واحد، وهو حديث صحيح ثابت عن النبي ﷺ، وليس له روايات متعددة حتى ينظر في اتفاق لفظه، وليست هناك قرائن تدل على أنه مروي باللفظ أو بالمعنى، فحينئذ يمكن أن يتأتى الخلاف السابق في الاحتجاج، لكن الإشكال هنا يعرض من جهة أخرى، وهي التفريق بين الاستدلال الجزئي (على لفظ مثلاً) والاستدلال الكلي (على قاعدة نحوية مثلاً)، فالقوانين اللغوية الكلية لا يحتج فيها بنص مفرد ولو كان ثابتاً منصوصاً قوي السند، فضلاً عن أن يكون محتملاً، فلو

(١) القياس في اللغة العربية (ص٣٤).

(٢) القياس في اللغة العربية (ص٣٥).

فرضنا أنه قد ورد في بعض الأحاديث نصبُ الفاعل ورفع المفعول، فلا يمكن استعمال هذا الحديث في تقرير قاعدة نحوية جديدة بذلك، حتى لو قيل: إن الحديث منقول بالنص.

ولو نظرنا إلى المسائل التي احتج فيها المحتجون بالحديث لوجدناها نوعين:

الأول: التي كان الاستدلالُ بالحديث فيها تبعيّاً لا أصلياً، وذلك بأن تكون هناك أدلة أخرى على المسألة؛ من كلام العرب مثلاً شعراً أو نثراً، أو من القرآن الكريم بقراءاته، أو من مجموع ذلك.

وهذا النوع هو أكثر الأنواع التي وردت في كلام النحويين الذين زعم المعاصرون أنهم يحتجون بالحديث النبوي؛ كسيبويه والفراء والمبرد والزجاج والسهيلي وابن خروف وابن يعيش وابن عصفور وابن هشام.

الثاني: التي كان الاستدلالُ بالحديث فيها هو العمدة، وذلك بأن لا توجد أدلة أخرى تدل على المطلوب، لا من كلام العرب شعرا أو نثرا، ولا من القرآن وقراءاته.

وهذا النوع هو أكثر ما يحتاجون فيه إلى الاستدلال بالحديث، لكن تتبع المواضع التي تدخل في هذا النوع يدل دلالة واضحة على أن أكثرها سهو أو غلط، ويكفي في ذلك أن ترجع إلى كتاب «مشارق الأنوار» للقاضي عياض وما أشبهه من كتب شروح الحديث، لتعرف أن أكثر ذلك لا يخرج عن هذا المعنى.

مثال ذلك ما ورد عند الإمام أحمد(١): «... فقال: **ألا تدرون أي يوم هذا؟** قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: **أليس بيوم النحر؟** قلنا: نعم»، ففي هذا الحديث استعمال (نعم) موضع (بلى)، والمشهور المعروف في كلام العرب هو استعمال (بلى)، ولكن عند تأمل هذا الحديث نجد الإمام أحمد قد رواه عن يحيى بن سعيد عن قرة عن ابن سيرين، والحديث معروف في الصحيحين وغيرهما من رواية ابن سيرين

---

(١) المسند (٣٤/٤٧).

بلفظ (بلى) ومن رواية قرة عن ابن سيرين بلفظ (بلى)، ومن رواية يحيى بن سعيد عن قرة بلفظ (بلى) أيضاً، فهذا يدل على أن هذه الرواية خطأ، لكنها ليست خطأ من الإمام أحمد؛ لأنه لم يكن يروي إلا من كتاب، وليس الخطأ من ابنه عبد الله؛ لأنه كان يروي من كتاب أبيه، فهذا يدل على أن الخطأ هنا من النساخ، وليس من الرواة المتقدمين.

وشرَّاح الحديث، رحمهم الله، لهم في مثل هذه الإشكالات مسالك:

المسلك الأول: موافقة الرواة والنساخ مطلقاً، والحكم بصحة ما رووا، مع البحث عن مسوغ لكل موضع مهما كان بعيداً، إحساناً للظن بهم، وهذه طريقة ابن مالك والإمام النووي وغيرهما.

المسلك الثاني: تخطئة الرواة مطلقاً في كل ما خالف المشهور من العربية، حتى لو اتفق الرواة عليه، وهذه طريقة أبي البركات الأنباري والعكبري وابن الجوزي وغيرهم.

المسلك الثالث: التوسط، وذلك بالنظر لاختلاف الرواة أو اتفاقهم؛ فحيث اتفقوا حكم بصحة اللفظة؛ بناء على أن طرق إثبات اللغة ليست بأقوى من هذه الأسانيد الصحيحة، وحيث اختلفوا حكم بأن هذا من تصرفهم في الرواية، وهذا منهج الحافظ ابن حجر وغيره. وهو المنهج الصحيح الذي لا يسوغ غيره فيما أرى.

ومما سبق يتضح سهوُ من قال بأن المجيزين للاحتجاج بالحديث أكثر من المانعين، وهذا القول في مقابل قول أبي حيان إن الجماهير الغفيرة على ترك الاحتجاج خلافاً لابن مالك.

الاستدلال بنقل العلماء:

من إشكاليات الاستدلال في مسائل اللغة أن كثيراً منها يعتمد على النقل عن العلماء من دون ذكر الواسطة؛ فجل كتب اللغة تكتفي بـ(قال الأصمعي) و(ذكر الخليل) و(نقل الكسائي) و(حكى سيبويه)، ولا يذكرون العربي المنقول عنه، ولا يبينون نوع النقل أهو بواسطة أو بنقل مباشر؟

ويزداد الإشكال عندما يتأخر زمن الناقل، فيُقطع بوجود الواسطة، لكن لا يوقف على أصلها؛ وذلك ككثير مما ينقله ابن سيده في المحكم والصغاني في العباب عن الكُتب المفقودة؛ مثل نوادر ابن الأعرابي، ونوادر اللحياني وغيرهما، وككثير مما في كتب الأفعال؛ كأفعال ابن القوطية وغيره.

والذي جرى عليه عرفُ أهل العلم قبولُ مثل هذه النقول، ما لم يكن فيها ما يُستنكر، ولذلك لا تكاد تجد أحداً يتوقف فيما ينقله ابنُ فارس مثلاً أو الجوهري أو ابن سيده، إلا إن كان فيه ما يُستنكر بنص العلماء المعتبرين في ذلك، أو بما تدل عليه الأدلة.

أما الاعتماد على المتأخرين من العلماء الذين ينقلون نقلاً مجرداً عن كتب اللغة، فقد جرت عادةُ العلماء بعدم الاعتماد على ما يتفردون به؛ لأنه غالباً مظنة الغلط؛ كمثل ما يتفرد به صاحب القاموس، أو تاج العروس. وقد أنكر العيني على ابن حجر اعتمادَه على القاموس المحيط في بعض مسائل اللغة[١].

وهذا لا يعني أن العلماء متساوون في درجات الثقة عند نقلهم عن العرب، بل يتفاوتون في القوة والضعف، فمن أعلى ذلك ما نقله أبو زيد والأصمعي وأضرابهما من الثقات الأثبات، ويلي ذلك ما نقله الكسائي والفراء وأضرابهما ممن ينقل الفصيح وما دونه، وأما اللحياني والخارزنجي وأضرابهما فمظنة اللغات الضعيفة.

وكذلك كتب اللغة التي بين أيدينا تتفاوت قوة وضعفاً وثقة وتثبتاً؛ فمن أعلاها تهذيب الأزهري، ويليه كتب ابن فارس والمحكم لابن سيده، ويليه الصحاح للجوهري وأصله ديوان الأدب، ويليه أساس البلاغة للزمخشري.

وأما المحيط لابن عباد فمليء بالضعيف والمرجوح والمغلوط؛ قال الصغاني[٢]: «أما الصاحب ابن عباد فإن كتابه المسمى بالمحيط لو قيل: إنه

---

(١) ينظر: عمدة القاري (٣/ ٩١)، وأيضاً (٣/ ٢٩٨).

(٢) في مقدمة العباب (ص١٨) طبعة المجمع العلمي العراقي، وفي (ص٣٩٩) من تحقيق مقدمته: بحوث وتحقيقات الميمني.

أحاط بالأغلاط والتصحيفات لم يبعد»، وكذلك كتاب التكملة للخارزنجي؛ قال الأزهري عنه[1]: «فالواجب على طلبة هذا العلم ألا يغتروا بما أودع كتابه؛ فإن فيه مناكير جمة لو استقصيت تهذيبها اجتمعت منها دفاتر كثيرة»، وكذلك نوادر اللحياني؛ قال ابن جني[2]: «ذاكرت يوماً أبا علي بنوادره فقال: كناش. وكان أبو بكر رَحِمَهُ اللهُ يقول: إن كتابه لا تصله به رواية، قدحاً فيه وغضاً منه».

وأما (جمهرة ابن دريد) و(كتاب العين) فقد اختلف أهل العلم فيهما، ولكن الذي يظهر بالتتبع أن المستنكر عندهما قليل جدّاً، وأكثر هذا المستنكر يرجع إلى أمور شكلية من حيث الوزن الصرفي أو نحو ذلك.

الاستدلال بما خرج عن المعجمات:

مما لا شك فيه أن المعجمات لم تحط بجميع اللغة، لكن الذي لا شك فيه أيضاً أنها قد حوت جمهورَها ومعظمَها مما نُقل إلينا، وبهذا نصل إلى نقطة الوسط بين طرفين متضادين:

الطرف الأول: يجعل الاعتماد على المعجمات فقط، ويخطِّئ كل ما لم يرد فيها، حتى لو كان له شواهد ثابتة.

الطرف الثاني: لا يلقي بالاً للمعجمات، ويزعم أنها لم تحط إلا بالنزر اليسير من اللغة، ويجعل الاعتماد الأساسي على كتب الأدب والشعر ونحو ذلك مما حوى ثروة لفظية ضخمة تخلو كثير من المعجمات منها.

والصواب التوسط بين القولين السابقين؛ فإن المعجمات لا يمكن أن تحيط باللغة كما هو واضح، ولكن هذا لا يعني أننا كلما وقفنا على معنى في كتب الأدب أو الشعر جعلناه أصلاً وزعمنا أن كتب اللغة لم تذكره، مع أنه قد يكون خطأ في فهم السياق، أو قد يكون بسبب تصحيف أو تحريف من الناسخ.

---

(١) تهذيب اللغة (١/ ٤٠).

(٢) الخصائص (٣/ ٢٠٦).

الاستدلال بالإجماع:

لا يختلف تعريف الإجماع اللغوي عن تعريف غيره من الإجماعات، إلا في تخصيص المسائل بعلوم اللغة، وأما الذين عرَّفوا إجماع النحويين بأنه (اتفاق علماء البلدين الكوفة والبصرة)، فمقصودهم أنه لا يكاد يوجد من عُرف بهذا العلم خارجهما؛ قال أبو الطيب اللغوي[1]: «ولا علم للعرب إلا في هاتين المدينتين»، وقال الفارابي[2]: «وكان الذي تولى ذلك [أي: جمعَ اللغة] من بين أمصارهم أهلُ الكوفة والبصرة من أرض العراق».

وإجماع اللغويين حجة عند من وقفتُ عليه من علماء اللغة؛ قال المبرد في بعض المسائل[3]: «اجتمع النحويون على أن هذا لا يجوز، وإجماعُهم حجة على من خالفه منهم».

ويُستثنى من هذا: ما ذهب إليه ابن جني[4]، وما استنبطه بعضُ المعاصرين من كلام الأنباري[5]، وكذلك صدر الأفاضل الخوارزمي؛ قال[6]: «أجمع النحويون عن آخرهم على أن عمر وزفر غيرُ منصرفين، وهذا إجماع باطل؛ فإن عمر وإن كان غير منصرف فليس زفر بمثابته»، وقد أنكر عليه شراحُ المفصل وبينوا أن الإشكال في فهمه لكلام النحويين، إلا أننا نلاحظ أن جل مخالفاته نظرية لا يتعلق بها عمل، فالخطب فيها يسير.

ويدل على أنه لم ينكر الإجماع بإطلاق قوله[7]: «فإن سألت: في هذه

---

(١) مراتب النحويين (ص١٥٥).

(٢) كتاب الحروف (ص١٤٧).

(٣) المقتضب (٢/ ١٧٥).

(٤) الخصائص (١/ ١٨٨ ـ ١٨٩)، وينظر: (٢/ ١٥٥).

(٥) لمع الأدلة (ص٨١)؛ لأنه لم يذكر الإجماع، وهو غير صحيح؛ لأن الأنباري ذكر الإجماع وجعله حجة كما في (ص٦٦) من الإغراب، وكما في (ص٨٧) من لمع الأدلة، بل إنه بنى حجية القياس نفسه على الاستدلال بالإجماع كما في = لمع الأدلة (ص٩٥)، هذا فضلاً عن استدلالاته بالإجماع في كتبه النحوية كالإنصاف وأسرار العربية.

(٦) في شرحه على المفصل المسمى بالتخمير (١/ ٢١٤)، وينظر: المقدمة (ص٨٠)، وللمسائل التي خالف فيها الإجماع ينظر (ص٨٧).

(٧) التخمير (١/ ٢١٥).

المسألة توارد إجماعان؛ أحدهما: إجماعهم على أن زفر غير منصرف، والثاني: إجماعهم على أن كل ما كان على هذا الوزن وهو علم منقول فإنه منصرف، فلم جعلت هذا الإجماع بالبطلان أولى من ذلك الإجماع؟ أجبت: لأن الإجماع هاهنا إجماع على شيء عددي، والإجماع هناك إجماع على شيء تقريري، وإبطال الإجماع على شيء عددي أولى من الإجماع على شيء تقريري؛ لأن السهو في العدديات أحرى منه في التقريريات، ولأنه لو بطل هذا الإجماع لم يبطل إلا حكمٌ في صورة واحدة، ولا كذلك ثم».

ففي هذا الكلام تعارض بين إجماعين، ورَدُّ أحدهما بالآخر، فليس فيه رد مطلق للإجماع.

فإن قيل كما قال ابن جني: إن الأدلة دلت على حجية الإجماع الشرعي لا اللغوي، قيل: إن النصوص لم تحدد ذلك، والعلماء قديماً وحديثاً ما زالوا يستدلون بذلك على الإجماع في الفقه والحديث والتفسير واللغة وغير ذلك، ويدلك على ذلك أن تقسيم العلوم إلى هذه الأقسام هو مجرد اصطلاح، وإلا فالعلوم الشرعية كلها علم واحد، أو على الأقل مترابط الأوشاج متماسك الأجزاء؛ لأنه لا يصح فقهٌ بلا حديث، ولا تفسيرٌ بلا لغة، ولا أصولٌ بلا نحو، وهكذا.

والمعتبر في كل علم أهلُه المتقنون له؛ فالمعتبر في الإجماع على مسائل الفقه الفقهاء، والمعتبر في الإجماع على مسائل الحديث المحدثون، والمعتبر في الإجماع على مسائل التفسير المفسرون، وهكذا اللغة والنحو المعتبر في الإجماع على مسائلهما اللغويون والنحويون؛ لأن غيرهم بالنسبة إليهم في هذا العلم عوام، ومن المعلوم أن العوام لا يعتد بهم في الإجماع؛ لأنه لا يمكن أن يكون الجاهل حاكماً على العالم. قال الإمام مالك[1]: «يُسأل عن كل علم أهلُه»، وكان شعبة يقول عن الأصمعي[2]: «خذوها عنه؛ فإنه أعلم بهذا منا».

---

(١) الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي (ص٤٣).

(٢) مراتب النحويين (ص٩٥).

وبهذا يجاب عمن يقول: إن هذه الإجماعات الصناعية لا حجة فيها؛ لأننا نقول: إن كانت المسائل الشرعية مبنية على هذه الإجماعات فهي إجماعات شرعية، وإن لم تكن فحينئذ يمكن أن يقال عنها إجماعات صناعية؛ مثل ترتيب أبواب النحو على طريقة معينة، والاصطلاح على ألفاظ معينة ونحو ذلك، فهذه إجماعات صناعية، وأما إجماعاتهم على القواعد والمسائل والأصول فليست إجماعات صناعية؛ لأن مسائل الشرع مبنية عليها.

وبهذا يُعلم أن اعتراض ابن جني بأن الشرع لم يأت بحجية إجماع النحويين؛ اعتراض غير صحيح، ولو طرَدنا اعتراضَه لأسقطنا كل الإجماعات المعتد بها في العلوم المختلفة، فيصير إجماع الفقهاء كذلك غيرَ معتد به؛ لأن النصوص لم تنص على (اتفاق الفقهاء) وإنما نصت على (اتفاق الأمة)، ومثله إجماع المحدثين بدعوى أنه إجماع صناعي، ومثله إجماع المفسرين، إلخ.

ويُلاحظ أن قول ابن جني في هذا الباب قد اشتهر شهرة واسعة، ولا سيما عند المعاصرين، وهذا دليل على أنه لم يُسبق إلى هذا القول؛ إذ لو كان قد عُرف قبله لنُقل لغرابته، ولو وُجد لذكره ابنُ جني واحتج به لتقوية رأيه.

وابن جني نفسه يمكن أن يقال: إنه عمليّاً لم يخالف الإجماع؛ لأن المسائل التي نص على المخالفة فيها فيما وقفت عليه ثلاثة، الأولى: مسألة (هذا جحر ضب خربٍ) وهي مسألة نظرية لا ينبني عليها عمل، والثانية: مسألة (جزى ربُّه عني عديَّ بن حاتم) والإجماع فيها غير متحقق كما نبه الشيخ النجار في الحاشية، والثالثة: مسألة (أخو اليوم اليمي) وهي مسألة نظرية أيضاً.

وابن جني ومن قبله شيخه أبو علي الفارسي يستندان إلى هذا الأصل (الإجماع) في كثير من الأحيان؛ كما تراه مثلاً عندما يرُدَّان قول بعض العلماء في وزن بعض الألفاظ بأنه (ليس من غلط أهل الصناعة)؛ أي: أنه غلط لأنه تكلم في غير فنه، فلولا أن كلام أهل الفن حجة في فنهم، لما كان لهذا الاستدلال معنى.

وأما قول ابن الحاجب[1]: «والأولى الردُّ على النحويين في منع الجواز، وليس قولهم بحجة إلا عند الإجماع، ومن القراء جماعةٌ من النحويين، فلا يكون إجماعُ النحويين حجةً عليهم مع مخالفة القراء لهم، ثم ولو قُدر أن القراء ليس فيهم نحوي، فإنهم ناقلون لهذه اللغة، وهم مشاركون للنحويين في نقل اللغة، فلا يكون إجماعُ النحويين حجة دونهم»، فقد تضمن فوائد مهمة[2]:

أولها: ما يتعلق بتعريف إجماع النحويين نفسه، وأنه لا يختص بمن نُسب هذه النسبة، بل كل من نقل اللغة عن العرب يدخل فيهم[3].

ثانيها: أن إجماعهم حجة بهذا المعنى؛ أعني: دخول القراء وغيرهم فيهم.

ثالثها: أنه راجع إلى حجية إجماع الأمة؛ لأنه جعل العبرة بالاشتراك في نقل اللغة.

---

(١) الإيضاح في شرح المفصل (٢/٤٧٩).

(٢) استفدنا من كلام ابن الحاجب هذه الفوائد، مع أن المسألة المذكورة ليست محل إجماع بين النحويين، فالكوفيون بأجمعهم يخالفون البصريين في هذه المسألة، وقول الفراء في ذلك مشهور، كما نقله السيرافي في شرح كتاب سيبويه «شرح الادّغام» (ص٣٦٧)، وفي هذا إشارة إلى أن بعض الإجماعات المذكورة في النحو لا تكون دقيقة؛ لأن بعضهم قد يقصد بها إجماعَ البصريين فقط أو الكوفيين فقط.

(٣) هاهنا مسألة مهمة يخطئ فيها بعض الباحثين، وهي أنهم ينظرون مثلاً في كتب أصول الفقه، فإذا لم يجدوا مخالفاً قالوا: أجمع الأصوليون، وهذا فيه نظر؛ لأنه لا يلزم الأصوليَّ أن يكون له كتابٌ في الأصول، كما لا يلزم الفقيهَ أن يكون له كتاب في الفقه، ولا يلزم المفسرَ أن يكون له كتاب في التفسير، وإنما العبرة بأهلية العالم في هذا الفن أو ذاك، فإذا كان معلومَ الأهلية فيه، معدوداً من جملة المنتسبين له، فكلامُه معتد به في هذا العلم، وإن لم يكن له تصنيف فيه. وأبعدُ مما سبق أن يُرد كلامُ الفقيه مثلاً لأنه لم يذكره في كتابه المخصص للفقه! وإنما ذكره في كتابه في اللغة؛ كأن يقول أبو عبيد مثلاً قولاً فقهياً في كتاب «الغريب المصنف»، فيُعترض على ذلك بأنه ليس كتاباً فقهياً، مع أن أبا عبيد معدود في الفقهاء بلا نزاع، فهذا الاعتراض لا يصح؛ لأن العبرة بأهلية الشخص نفسه، لا بالموضع الذي ذكر فيه الكلام، وكتب التراث كلها شيء واحد، نعم قد يُقدم رأيُه الذي وضعه في كتاب الفقه على رأيه الذي في كتب اللغة، إذا لم يمكن الجمع؛ لأن هذه قرينة ترجيحية، وأما رد كلامه الذي لم يخالفه في كتاب آخر فلا معنى له.

وأما قول ابن جني: «إجماع البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده أن لا يخالف المنصوص ولا المقيس على المنصوص» إلخ، فيقال له: ما الدليل على هذا التفريق، ولماذا كان حجة في حال دون حال؟

ولست أعلم جواباً لهذا؛ لأنه إن جعل الحجة فيه من جهة الشرع، فقد خالف قوله السابق في التفريق بين الفقه والنحو، وإن جعل الحجة من جهة العقل، فالعقل قاضٍ بأنه حجة من دون هذا الشرط الذي اشترطه.

فإن قال: «إن الاحتجاج في هذه الحالة إنما يكون بسبب المنصوص والمقيس على المنصوص، لا بسبب الإجماع»، فالجواب أنه في هذه الحالة يكون تحصيلاً للحاصل.

ثم إن كلام ابن جني «في اشتراطه عدم مخالفة المنصوص والمقيس على المنصوص» لا يظهر له معنى واضح؛ إذ لا يمكن أن يوجد إجماعٌ للنحويين يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص؛ لأن كل عالم إنما يبني قوله على دليل منهما أو من أحدهما، ولو فُرض إمكانُه فمَن الذي يحكم على هذا الإجماع أو ذاك بأنه يخالف المنصوص والمقيس عليه أو لا يخالف؟ لا يصح أن يقال بالعقل؛ لأن العقلاء مشتركون فيه، فليس عقل ابن جني أولى من عقولهم، ولا يصح أن يقال: الإجماع؛ لأنه ينكره. والإجماع إنما يراد لضبط الأفهام كي لا تخالف المنصوص والمقيس على المنصوص، فكيف يكون المنصوص والمقيس عليه سبباً للقدح في الإجماع؟

وسبب الإشكال أنه لا يوجد شيء في الخارج اسمه (المنصوص والمقيس على المنصوص) بحيث يمكن أن يخالفه الإجماع، وإنما يقع الخلاف - إن تُصور - بين الإجماع وبين (فهم الشخص للمنصوص والمقيس عليه)، وهذا الفهم يخالفه فيه أهلُ الإجماع، فعندهم أن إجماعهم لم يخالف المنصوص ولا المقيس عليه.

فالمقصود أن كلام ابن جني في هذه المسألة في غاية البعد.

الاعتراضات الواردة على الإجماع:

الاعتراض الأول: (أنه ليس بحجة): وهذا ما فهمه الأكثرون من كلام ابن جني، مع أنه قد احتج بالإجماع في مسائل كثيرة؛ فإما أن يقال: إن ذكره للإجماع من باب الاستئناس والتنزل مع الخصم، وإما أن يقال: إن الإجماع أنواع؛ فمنه ما هو حجة ومنه ما ليس بحجة؛ كما لو فرقنا مثلاً بين المسائل النظرية والمسائل العملية؛ فإن كان هذا هو المقصود فقد قال بنحوه الخليلُ بن أحمد كما نقله الزجاجي في الإيضاح.

ولم أر أحداً ممن تعرض لمبحث الإجماع في اللغة أشار إلى هذا التفصيل الذي ينبغي اعتبارُه؛ لأن المسائل النظرية قد يحتمل فيها مخالفة الإجماع، بخلاف المسائل العملية فلا يحتمل هذا فيها؛ فمثلاً: لو خالف مخالفٌ إجماع النحويين على تقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف، فزاد قسماً مثلاً أو أكثر، فهذا خلافٌ نظري لا يتعلق به عمل، ولا يُوصف بسببه أحدٌ بأنه قد لحن مثلاً، ولا يُحكم بخطأ عبارة وصواب أخرى بناء عليه، فمثلُ هذه المسائل النظرية هي من الترف الفكري الذي قد يحتمل فيها مخالفة إجماع النحويين، ويدخل في هذا الباب تخريجُ المسموع بنوع من التخريج الجديد الذي لم يعرف من قبل. فإذا أمكن أن يُحمل خلافُ من خالف إجماعَ النحويين على هذا النوع، فالخطب هين، ولا يحتاج إلى كثير من النظر والحجاج، لكن الإشكال أن الباحثين لا يفرقون بين النوعين، فيظن من ينظر نظرة عجلى أن الخلاف فيهما سواء، وليس كذلك.

وهنا نلاحظ أمراً مهماً؛ وهو أن ابن جني ركَّز تركيزاً شديداً على أن من يخالف الإجماع لا بد أن يتأنى ويتريث ولا يسرع إلى المخالفة، وعند التأمل نرى أن هذا الأمر لا بد منه في كل اجتهاد، ولا يتعلق فقط بمخالفة الإجماع، إذن فلماذا ركز عليه ابن جني هنا؟

الجواب والله أعلم: أن ذلك منه تنبيهٌ على أن أكثر ما يحصل من مخالفات للإجماع يكون مبنياً على سوء الفهم وضعف النظر، أو على ضعف الملكة والأهلية.

وفضلاً عن كل ما سبق فلا يخلو كلام ابن جني من ضعف؛ لأمور:

منها: أنه كثيراً ما يحتج بالإجماع حتى السكوتي، ولا يكون في كلامه ما يدل على أن قصده مجرد الاستئناس، بل يحتج أحياناً بصنيع عالم مفرد، ولا سيما سيبويه[(١)].

ومنها: أنه قرر حكمة العرب، وأنها أرادت وقصدت العللَ التي يذكرها النحويون، واستدل بإجماعهم على ذلك واستمرار كلامهم على وتيرة واحدة فيه، وسفَّه كلامَ من يزعم أن هذا قد حصل منهم اتفاقاً وعن غير علم، وذكر أن قائل هذا بعيد كل البعد عن معرفة أحوالهم وفطنتهم[(٢)]، وهذا ينطبق على علماء اللغة؛ لأنه إن جاز أن يُطبقوا على الخطأ مع طول بحثهم ونظرهم وتقصيهم وتفرغهم لبحث المسائل اللغوية، فلأن يخفى ذلك على بعض العرب ـ مع جريانهم فيها على بادي الرأي ـ أولى وأولى.

ومنها: أنه قد شبه مراراً علماء اللغة والعربية ـ في فهمهم للعلل ومعرفتهم للمقاصد ـ بالعرب في قصدهم لها وإرادتهم إياها[(٣)]، فهذا يدل على أنه لا فرق بين إجماع العرب وإجماع العلماء بلغة العرب.

ومنها: أنه قرر مراراً أن السماع الشاذ لا يبنى عليه أصلٌ ولا يُفرد له باب ولا يستعمل في قياس، وهذا معناه أن العبرة بجمهور كلام العرب، وأن ما شذ راجع لخلل؛ إما في النقل وإما في الأصل، فإذا كان هذا في السماع الذي هو أصل، فهو في الاستنباط ـ الذي هو فرع ـ أولى.

وأما تفريقه بين الإجماع في الشرع والإجماع في العربية؛ فهو نفسه قد نقض هذا التفريق؛ لأنه جعل علم العربية من أهم الأشياء التي تؤمن الباحث من الخطأ في فهم الشرع ومن القول فيه بغير الصواب، وجعل هذا الباب أهم

---

(١) مثاله: استدلاله على الضرورة في: الخصائص (١/ ٣٢٧)، وينظر: (١/ ٣٥٥)، و(٢/ ١٥٣) (٣/ ٥١) (٣/ ٢٨٤).

(٢) الخصائص (٢/ ١٥).

(٣) الخصائص (١/ ٣٠٨).

أبواب كتابه[1]؛ لأن من يريد أن يخالف الإجماع الشرعي من دون تصريح قد يتوصل إلى ذلك بمخالفة الإجماع اللغوي، فإذا لم نحمل الإجماع في اللغة على الإجماع في الشرع فتحنا هذا الباب، لا سيما إذا كان من الصعب الفصل بين المسائل اللغوية التي ينبني عليها مسائل شرعية والتي لا ينبني عليها عمل.

وقد ذكر ابن جني أن معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾: خشع بسبب نظره لمخلوقات الله[2]، وهذا خلاف إجماع العلماء، فكان خلافه في إعراب الآية سبباً لوقوعه في خلاف الإجماع الشرعي.

الاعتراض الثاني: (أنه حجة في غير الأمور العقلية والمسائل القياسية):

لأن الأمور العقلية مرجعها إلى العقل، والمسائل القياسية مردها إلى القياس، فكيف يعترض عليها بالإجماع؛ وهو أمر راجع إلى النقل المحض؟ وبعض كلام ابن جني يشير إلى هذا الوجه؛ قال[3]: «هذا موضع إنما يُتحاكم فيه إلى النفس والحس، ولا يُرجع فيه إلى إجماع... ألا ترى أن إجماع النحويين في هذا ونحوه لا يكون حجة؛ لأن كل واحد منهم إنما يردك ويرجع بك فيه إلى التأمل والطبع لا إلى التبعية والشرع».

الاعتراض الثالث: (أنه حجة في غير العلوم المعاصرة):

كعلم الدلالة وعلم الصوتيات وعلوم اللسانيات ونحوها من العلوم الحديثة التي جاءت بنتائج لم تكن معروفة للقدماء، وأظهرت بعض الأمور التي كانت خافية عليهم، وهذا يمكن أن يقال به، لكن ينبغي أن يفرق بين المسائل التي تعتمد على كشوف جديدة لم تكن معروفة، والمسائل التي ليس فيها جديد إلا مجرد الرأي.

---

(١) الخصائص (٣/ ٢٣٥).

(٢) الخصائص (٢/ ٢١١).

(٣) الخصائص (٢/ ٣٢٦).

الاعتراض الرابع: (أنه حجة في غير ما يتعلق باللغات الأخرى):

لأن كلام النحويين في اللغات الأخرى قد يكون دخولاً منهم في غير ما يحسنون، فكلامهم فيها غير معتد به، ومن ثم يسقط ما بُني عليه؛ لأن ما بني على خطأ فهو خطأ.

وحاصل الاعتراضات الأربعة وجوابها يمكن تلخيصُه في ضابط واحد، وهو أن مسألة الإجماع اللغوي يُنظر فيها؛ فإن كانت راجعة إلى مسائل الشرع فهو حجة، وإلا فقد يقال: لا يلزم.

الاستدلال بالقياس

الأساس العقلي للقياس:

كثيراً ما يقرر العلماء التقريرات المرسلة على أنها من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى تطويل استدلال أو تفصيل برهان، لكن بعض المتأخرين لا يراها كذلك فينكرها أو يعترض عليها، ولذلك فمن أفضل الوسائل في مثل هذه التقريرات استعمال المسلمات التي لا يختلف عليها العقلاء.

فمثلاً نقول: إن دراسة اللغات لا بد أن تكون مبنية على الكلام الذي يقوله أهلها، وهذه مسلمة واضحة، ومن الواضح أيضاً أن الدراسة هنا تتعلق بأصحاب هذه اللغة من حيث الجملة فلا تختص بشخص منهم بعينه أو بعدة أشخاص دون الآخرين، وهذه واضحة أيضاً؛ لأن هذه اللغات وسيلة للتفاهم بينهم، فمن المنطقي ألا يختص بها شخص أو نحوه، لكن من المسلم به أيضاً أن أصحاب هذه اللغة ليسوا سواء في الإحاطة بعلمها، وكذلك فمن المسلم به أيضاً أن كل واحد منهم لم يسمع ممن سبقه جميعَ التراكيب التي نطق بها، وهذا يعني أنه لا بد أن يكون في ذهن كل واحد منهم آليةٌ معينة لإنتاج جمل صحيحة طبقاً لهذه اللغة بحيث يفهمها الآخرون فهماً صحيحاً؛ لأنه لو اختل إنتاج الجمل فلن تُفهم أو لعلها تفهم على وجه غير مقصود، وهذه الآلية من الواضح أنها لا تتعلق بألفاظ معينة دون غيرها؛ لأن كل واحد

من أهل اللغة يتمكن عن طريق هذه الآلية من استعمالها في ألفاظ مختلفة في كل مرة، فإذا سمع مثلاً (ضرب زيد عمراً) فإنه يستطيع أن يقول (قتل عمرو خالداً)، وإذا سمع (إن في الدار زيتاً) يستطيع أن يقول (إن على السطح تبناً)، وهكذا.

والعلماء عندما يدرسون لغة من اللغات، يكون مقصودُهم استخراج هذه الآليات الذهنية التي يستطيع عن طريقها المتكلمُ إنتاجَ ما لا يحصى من التعبيرات المختلفة، ويسمون هذه الآليات (القواعد اللغوية)، ويسمون إنتاج تعبير جديد لم يسمع من قبل (القياس).

لاحظ هنا أننا لم نستعمل شيئاً من الأدلة التي يمكن القدحُ فيها والاعتراض عليها؛ لأننا لم نخرج عن المسلمات، واستخرجنا من ذلك أنه لا بد أن يكون لكل لغة (قواعد)، ولا بد أن يكون فيها (قياس)، ولذلك قرر العلماء أن النحو لا يمكن أن يخلو من القياس؛ كما قال الكسائي[1]:

إنما النحوُ قياسٌ يُتبعْ وبه في كل أمر يُنتفعْ

وقال ابن أبي إسحاق الحضرمي[2]: «عليك بباب من النحو يطرد وينقاس».

وقال ابن جني[3]: «فاعرف هذا الغرض؛ فإنه أشرفُ من حفظ مائة ورقة لغة».

وقال أبو البركات الأنباري[4]: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق؛ لأن النحو كله قياس، ولهذا قيل في حده: النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو، ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره؛ لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة».

---

(١) الورقة لابن الجراح (ص٢٦)، ومعجم الشعراء للمرزباني (ص٢٨٤)، وبهجة المجالس (١/٦٨)، وإنباه الرواة (٢/٢٦٧)، ومعجم الأدباء (١٣/١٩١)، والاقتراح (ص١٧٥).

(٢) طبقات فحول الشعراء (١/١٥)، وطبقات الزبيدي (ص٣٢)، وإنباه الرواة (٢/١٠٨).

(٣) الخصائص (٢/٢١٩).

(٤) لمع الأدلة (ص٩٥)، وينظر: الاقتراح (ص١٧٩).

فهذه الأقوال إنما أنكرها من أنكرها لأنها تبدو كما لو كانت مصادرة أو كلاماً مرسلاً دون دليل، لكنه في الحقيقة متروك الاستدلال لوضوحه؛ لأنه مبني على مسلمات كما سبق.

ويضاف إلى ذلك أيضاً من الأدلة النقلية أن اللحن أولَ ما ظهر أنكره العرب؛ كما يحكى عن أبي الأسود الدؤلي مع ابنته، وكما يحكى عن زياد مع زائريه، وكما يحكى في الحديث «**أرشدوا أخاكم فقد ضل**» وغير ذلك من الروايات التي يدل مجموعُها دلالة واضحة أن العرب كانوا يُنكرون اللحن، ولذلك كانوا يستقبحونه أشد الاستقباح، وكان الحجاجُ فصيحاً ومع ذلك كان يسأل بعض أتباعه: هل يسمعونه يلحن في شيء؟ وقال بعضُ الخلفاء: شيبني خوفُ اللحن، فكل ذلك يدل على أن لديهم قواعد راسخة في أذهانهم وإن لم تكن مدونة مبوبة كما هي عند النحويين، فوجودُ اللحن وإمكانُ معرفته يلزم منه أن تكون هناك قواعد قياسية للغة؛ لأن السامع الذي يحكم باللحن لا يستطيع الجزم أنه قد أحاط علماً بكل شيء في اللغة، فإذا سمع شيئاً لم يألفه، لم يستطع الجزم بأنه غلط؛ فكان ينبغي أن يسأل المتكلم: من أين سمعت هذا؟ أو ماذا تقصد بقولك هذا؟ ولذلك نجدهم أحياناً يحملون اللحن على وجه صحيح بحسب ظاهر اللفظ مع أنه يخالف مقصودَ المتكلم، كما حصل مع قصة الأعرابي الذي قال: «برئت من رسوله» حتى أفهموه أن القارئ هو الذي لحن، وكقول ابنة أبي الأسود: ما أشدُّ الحر، فأجابها بناء على أن كلامها استفهام، مع أنها كانت تتعجب، فدل هذا على أن التعجب له صيغة قياسية معروفة في كلام العرب، تختلف عن الصيغة القياسية المعروفة للاستفهام، وإلا لم يكن لهذا التفريق والإنكار معنى.

والاستدلال اللغوي راجع في حقيقته إلى أمرين لا ثالث لهما، وهما (السماع والقياس)، والسماع لا يمكن أن يحيط بكل شيء، فلا بد معه من القياس، والقياس في حقيقته راجع إلى السماع؛ لأنه مبني عليه، فأنت في الحقيقة عندما تستدل فليس عندك إلا دليل واحد؛ هو (السماع بالمعنى الشمولي الشامل للقياس)؛ أو (القياس بالمعنى التأصيلي المبني على السماع).

وقد أشار إلى هذا المعنى سيبويه؛ إذ قال(١): «فهذا لم تقله العرب، وليس له نظير في كلامها»، فقوله: «لم تقله العرب» هو السماع، وقوله: «وليس له نظير في كلامها» هو القياس.

القياس والأسس المعرفية:

يمكن تشبيه كيفية بناء الأساس المعرفي للعلوم اللغوية برجل دخل مستودعاً كبيراً فوجده مليئاً بملايين الأشياء المتناثرة هنا وهناك متراكبة ومتراكمة لا يتميز منها شيء ولا ينفصل بعضها عن بعض، فيبدأ في التجوال بين هذه الأكوام ويتأمل في أشياء منها وأشياء، وبعد مدة يلاحظ أن بعض الأشياء كبير وبعضها صغير، ويلاحظ أن بعضها أصفر وبعضها أحمر، ويلاحظ أن بعضها ثقيل وبعضها خفيف، ويلاحظ أن بعضها كروي وبعضها مضلع، وشيئاً فشيئاً يبدأ في ملاحظة الخصائص والصفات المختلفة لهذه الأشياء المتراكمة.

ثم يبدأ مرحلة أخرى هي مرحلة الترتيب والتصنيف، فيضع الأشياء الكروية متجاورة، ويضع الأشياء الكبيرة في موضع منفصل، ويجعل الخفيف مع الخفيف والثقيل مع الثقيل، وهكذا.

وبعد مرحلة التصنيف والترتيب يلاحظ خصائص أخرى وأشياء أكثر إمتاعاً؛ مثل أن الأشياء الخفيفة كثيرة جدّاً، والثقيلة قليلة، وأن اللون الأصفر يكثر في الأشياء الكروية واللون الأحمر يكثر في المضلعة، وهكذا.

ويلاحظ أيضاً أن بعض الأشياء لها حواف مترابطة فيمكن تركيب أحدها مع الآخر حتى يكونا شيئاً آخر، ويلاحظ أيضاً أن بعض الأشياء تتجاذب معاً وبعضها لا يتركب معاً.

ويلاحظ أيضاً أن بعض الأشياء ليست مفردة كما كان يظن، بل مركبة من عدة أشياء، لكنه لم يلحظ ذلك ابتداء، ثم عرَّفه بعد أن لاحظ ما تتركب

(١) الكتاب (٣/ ٥٢٧).

منه في أماكن أخرى من المستودع، فيبدأ في تفكيكها ودراستها.

وعندما ينتهي من جرد ما في المستودع يلاحظ أن بعض الأشياء تنقسم إلى قسمين وبعضها إلى ثلاثة أقسام، وبعضها إلى عدد كبير من الأقسام.

ويلاحظ أيضاً أن بعض الأشياء منطقية ويمكن تفسيرها، وبعضها غير منطقي ولا يعرف له تفسيراً.

ونلاحظ هنا أن خبرة هذا الشخص الذي قام بالجرد والتصنيف والترتيب أكبر بكثير من خبرة شخص آخر دخل المستودع فوجده مرتباً منظماً، وهذا يدلك على أن مرتبة علماء اللغة الأوائل لا يمكننا نحن الوصولُ إليها؛ لأن اللغة جاءتنا منهم مرتبة منظمة، وأخذناها عنهم مبوبة مصنفة.

قال الفارابي[1]: «فتؤخذ ألفاظُهم المفردة أولاً إلى أن يؤتى عليها، الغريب والمشهور منها، فيحفظ أو يكتب، ثم ألفاظهم المركبة كلها من الأشعار والخطب، ثم من بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنفٍ صنفٍ منها، وما الذي يلحق كل صنف منها، فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية... فيصيِّرون عند ذلك لسانَهم ولغتهم بصورة صناعة يمكن أن تتعلم وتعلم بقول، وحتى يمكن أن تعطى علل كل ما يقولون».

كيف يستنبط العلماء القوانين القياسية؟

يبدأ الأمر **بالملاحظة**، ثم **بالتوجيه**، ثم **بالتماس الأمثلة**، ثم **بالتبويب**، ثم **بالتقعيد**، ثم **بالإلحاق**.

وبيان ذلك فيما يلي:

أما **الملاحظة** فأن يرى العالم في النص أو في المنقول أو المسموع أمراً ما يَحتمِل أن يكون جارياً على طريقة معينة أو على منهج معين، ويحتمل أن

---

(١) كتاب الحروف (ص١٤٧ ـ ١٤٨).

لا يكون كذلك، إلا أن الأشبه بالعقل والحكمة أن يكون جارياً عليه، وقد تحصل الملاحظة بأن يرى نصين بينهما تشابه في وجه من الوجوه، فيظن أن لهذا التشابه أصلاً.

وأما **التوجيه** فأن يقوى في نفس العالم أن المقصود بما لاحظه في النص السابق ذكره هو هذه الطريقة التي خطرت بباله، فيوجِّه النص المسموع ويحمله على هذه الوجهة.

وأما **التماس الأمثلة** فأن يتتبع العالم كلام العرب (إما تتبعاً مقصوداً بالبحث والسؤال، وإما تتبعاً غير مقصود بأن تَرِدَ عليه الأمثلةُ في أثناء تحصيله لكلام العرب) لينظر في نماذج أخرى تفيد ما أفاد النص السابق.

وأما **التبويب** فأن يجد الكثير من هذه الأمثلة في كلام العرب حتى يخرج من الملاحظة الفردية إلى الأصل العام أو الباب المنفصل، فيستحق أن يفرد بباب لذلك.

وأما **التقعيد**، فأن يستخرج من هذه النماذج المستقراة قاعدةً كلية غيرَ مرتبطة بألفاظ بعينها، بحيث يمكن القياسُ عليها فيما بعد.

وأما **الإلحاق** فأن يستعمل ما لم يسمع من كلام العرب إلحاقاً بما سمع منها في هذا الباب، وجارياً مجراه، وبهذا يخرج من كونه لحنا، ردّاً على من يزعم ذلك.

ولا أقصد أن كل المراحل السابقة يقوم بها عالم واحد، وإن كان هذا ممكناً، إلا أن الغالب أن يقوم بها عدة علماء متتابعين؛ لأن هذه المراحل غالباً تحتاج إلى مدة طويلة من البحث والنظر والفحص والاستقراء حتى تتم على وجهها الكامل، وبعد أن تتم يأتي باقي العلماء فيزيدونها بحثاً ونظراً، فإما أن يؤيدوها ويقووها، وإما أن ينتقدوها ويستدركوا عليها، وبذلك تزداد القواعدُ تحريراً، وتزداد الأصولك تقريراً.

مثال ذلك أن يسمع العالم أحدَ العرب يقول: (أنت ضَيَاعٌ)، فيرى في

هذه العبارة أن المبتدأ لا يوائم الخبر؛ لأن الأول شخص (جثة) والثاني معنى (مصدر)؛ فيظن أن في الجملة حذفاً أو تقديراً.

ثم يبدأ في التفكير ليعرف الحذف المناسب أو التقدير المناسب، فيقول مثلاً: التقدير (أنت صاحبُ ضياع).

ثم ينظر في كلام العرب ليبحث عن أمثلة أخرى تشابه هذا المثال، فيجد له نظائر كثيرة في كلام العرب؛ كقول الخنساء: (فإنما هي إقبالٌ وإدبار) وقولهم: (إنما أنت أيامٌ) وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾ وغير ذلك، وكلها يصلح توجيهُه بمثل التقدير السابق أو نحوه.

ثم يضع لهذه الأمثلة باباً منفصلاً لكثرة ما ورد عن العرب فيه، ويسميه باسم؛ كقوله مثلاً: (باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه).

ثم يبدأ في وضع التقعيد التأصيلي لهذا الباب؛ فيقرر أن (العرب تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه).

ثم يلحق بهذه القاعدة ما أمكن من كلام الناس وإن لم يسمع عن العرب؛ كقولهم مثلاً: (فلان خراب متحرك) و(فلان عقلٌ مبُدع) و(القبورُ تفكُّر واعتبار) وهكذا.

وقل مثل ذلك في كثير من القواعد والأبواب التي يستنبطها العلماء من ملاحظات عابرة، ثم تكثر عليها النماذج والأمثلة حتى تصير باباً في العلم؛ كقولهم: (العرب تكتفي بالسبب عن المسبب) وقولهم (العرب تحذف القولَ إذا فُهم) وقولهم (العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان منه بسبب)، وغير ذلك[1].

وكقول سيبويه[2]: «اعلم أن من كلامهم:

١ ـ اختلافَ اللفظين لاختلاف المعنيين.

٢ ـ واختلاف اللفظين والمعنى واحد.

---

(١) ينظر: فقه اللغة للثعالبي؛ ففيه أمثلة كثيرة على ذلك.

(٢) الكتاب (١/ ٢٤).

٣ ـ واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين».

وقوله[١]: «اعلم أنهم مما:

٤ ـ يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك.

٥ ـ ويحذفون ويعوضون.

٦ ـ ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل، حتى يصير ساقطا».

ففي هذين النصين الجامعين من كلام سيبويه تجده يقرر كثيراً من الأصول والأبواب القياسية في كلام العرب في عبارة وجيزة مختصرة، لكن هذا لا يعني أنها لم تُبْنَ على استقراء طويل ونظر عميق؛ وهي:

١ ـ أن يختلف اللفظ باختلاف المعنى، وهذا هو الأصل والغالب في كلام العرب.

٢ ـ الترادف.

٣ ـ الاشتراك.

٤ ـ الحذف.

٥ ـ العوض.

٦ ـ الاستغناء

ما يقاس وما لا يقاس:

لا نزاع بين العلماء أن ما كثر في كلام العرب واطرد فيه الاستعمالُ واستتب فيه القولُ على مهيع واحد؛ فهو مما يقاس عليه وإن لم يسمع، وهذا قد يكون في المفردات كما يكون في المركبات، فمثلاً: (إذا سمعت العرب قالت في المفردات استخرج) فلك أن تقول: (يستخرج، استخراجاً، فهو مستخرِج، والمفعول مستخرَج) وإن لم تسمع ذلك من العرب؛ لأنه قد عُرف من تتبع كلامهم أن هذا الباب مطرد في استعمالهم، وإذا سمعتهم في

(١) الكتاب (١/ ٢٤ ـ ٢٥).

المركبات قالوا: (ذهب زيد، ورأيت عمراً، وجلست في البيت) فلك أن تقول: (طلع محمدٌ، وسمعت علياً، وقعدت في الدار) وإن لم تسمع ذلك من العرب؛ لأن هذه الأنواع من التركيب مطردة عندهم لا تتخلف.

ولا نزاع أيضاً بين العلماء أن ما كان شاذّاً عن الباب المعروف فيه، مختلفاً عن المهيع المتبع في مثله، فإنه يُقتصر فيه على ما سمع ولا يُحمل عليه غيرُه، وهذا أيضاً يكون في المفردات وفي المركبات؛ ففي المفردات مثلاً إذا سمعت من العرب من يقول: (مُكحُلة) بضم الميم والحاء، وهي أداة الكحل، فلا يصح أن تقيس عليها غيرها من الأدوات فتقول مثلاً: (مُغسُلة) أو (مُكنُسة)؛ لأن هذا الحرف جاء هكذا شاذّاً عن العرب، فهو يستعمل في الكلام بغير إشكال، لكن لا يقاس عليه غيرُه من أسماء الآلات.

وكذلك في المركبات؛ إذا سمعتهم مثلاً يقولون: (خالي لَأنتَ) بتأخير لام الابتداء، أو يقولون: (هذا جحرُ ضب خربٍ) بالجر على الجوار، أو يقولون: (خَرَقَ الثوبُ المسمارَ) بنصب الفاعل ورفع المفعول، أو يقولون: (ولا لِلِما بهم أبداً دواء) بإدخال لام الجر على مثلها، فليس لك أن تقيس على ذلك كلاماً آخر، بل تقتصر فيه على ما سمع من العرب في ذلك؛ لأنه لو جُوِّز مطلقاً لفتح الباب لكثير من اللحن.

وبين هذين الطرفين يتدرج الأمر:

- من الكثرة الكاثرة التي خالفتها ألفاظ يسيرة.
- ثم الشياع الفاشي الذي خالفه سماع كثير أيضاً لكنه أدنى من الأول.
- ثم السماع الكثير الذي قابله سماع كثير مقارب له.
- ثم السماع القليل الذي لم يرد ما يخالفه.
- ثم السماع الفرد الذي لم يرد ما يوافقه ولا يخالفه.

فهذا الاختلاف قد يؤدي إلى اختلاف أنظار العلماء فيما يقاس عليه وما لا يقاس عليه، فقد يرى بعضهم أن شيئاً قد كثر في كلام العرب كثرة تبيح القياس عليه، وإن كانت خلافَ الأكثر الفاشي في كلام العرب، فمثلاً

المشهور في كلام العرب إعادة حرف الجر عند العطف على الضمير؛ كقولك: (مررت به وبزيد) ولا يقولون: (مررت به وزيد)، وهذا قول الجمهور، لكن ابن مالك رأى أن ما ورد عن العرب بغير إعادة الجار كثير، ومن ثم يسوغ القياسُ عليه، ولذلك قال في ألفيته:

وعَودُ خافض لدى عطف على ... ضميرِ خفضٍ لازما قد جُعلا
وليس عندي لازما إذ قد أتى ... في النثر والنظم الصحيحِ مُثبَتا

ولكن ينبغي التفريق بين ما يُقاس وما لا يقاس من كلام العرب حتى وإن كثر؛ فإن الأصل في القياس إنما يكون في القوانين الكلية التي تُستقرى من كلام العرب فتوجد مطردة أو شبيهة بالمطردة، أما اللغة المتعلقة بالألفاظ نفسها فإن الأصل فيها هو الاقتصار على السماع؛ فأنت مثلاً لا تقيس (الأرْض) على (الجَبَل) أو العكس، فتقول: (الأرَض) و(الجبْل) بفتح الراء وتسكين الجيم، فهذا لا يسوغ، مع أن الكلمات الواردة على وزن (أرض) و(جبل) في كلام العرب بالألوف، لكن لما كانت هذه الكثرة مقابَلة بكثرة أخرى في باقي الأوزان، لم يجز القياس على إحداها دون الأخرى؛ لأن بعضها ليس أولى ببعض، ولذلك قرر العلماء أن مصادر الأفعال الثلاثية مقصورة على السماع؛ لأن العرب استعملت من أوزان المصادر الثلاثية نحو ثلاثين وزناً! فدل هذا على أنهم لا يقصدون إلى اطراد وزن معين منها. وهذا يدلك على خطأ كثير من المعاصرين الذين يظنون أن كل شيء ورد له في اللغة أمثلةٌ كثيرة فإنه يقاس عليه؛ فبعضهم (كمحمد خليفة التونسي، وأنستاس الكرملي) يقولون: إن مائة مثال قاطعة في إجازة القياس على ما سمع.

قال محمد خليفة التونسي: «وهل يلزم أكثرُ من هذا العدد لإثبات قاعدة لغوية، ولو كانت خارجة عن قاعدة أشيع وأكثر منها أمثلة؟» كذا قال مع أنه في بعض بحوثه قد يقيس على عشرة أمثلة أو أقل أحياناً، وفي إحدى المسائل رأيته يقيس على مثال واحد لا يعرف له نظير في اللغة.

ويرى عباس حسن أن ورود ثلاثين مثالاً مسموعة، فوق الكثير المبالغ فيه مما يطلب للقياس عليه.

فإن قيل: «فلم أتعب العلماء أنفسهم في تأصيل الأصول وتقعيد القواعد وضبط المعارف الصرفية، ولم أضاعوا أوقاتهم في حصر أوزان الكلام وأنواع جموع القلة والكثرة، ولم قالوا: إن قياس كذا أن يجمع على كذا، وكذا على كذا، ولستَ واجداً أي كتاب من كتب النحو إلا وفيه ذلك، قال ابن جني: فليت شعري أذكروا هذا ليعرف وحده أم ليعرف ويقاس عليه غيره؟».

والجواب عن هذا سهل، لكنه يحتاج إلى ذكر أمثلة من كلام العرب ليتضح المقال بالمثال:

فأنت مثلاً إذا استقريت أحد المعجمات المطولة، وعددت ما ورد فيه على وزن (نصر) أو (قطع) أو (طرب) أو (دخل)... إلخ فسوف تجدها بالمئات أو لعل بعضها بالألوف، ومع ذلك لا يقاس عليها بلا خلاف؛ لأن القياس على بعضها ليس أولى من القياس على الآخر.

وإذا بحثت عما ورد عن العرب من تعاقب (السين والشين) أو (الباء والميم) أو (الألف والياء) أو (التاء والثاء) أو (الفاء والثاء) أو (الجيم والحاء) أو (الحاء والخاء) أو (الراء واللام) أو (السين والصاد) أو (الميم والنون)... إلخ، فسوف تجده كثيراً، ومع ذلك لا يقاس عليه بإطلاق اتفاقاً.

وإذا نظرت لما ورد عن العرب (بالفتح مع الكسر) أو (بالفتح مع الضم) أو (بالضم مع الكسر) أو (بالكسر مع التحريك) أو (بالضم مع التحريك) أو (بالفتح مع التحريك) فستجد ذلك كثيراً جدّاً أيضاً، ومع ذلك لم يقل أحد بالقياس عليها بإطلاق.

وإذا رجعت إلى الكتب المصنفة في باب (فَعَلَ وأفعل) باتفاق المعنى، فستجده كثيراً جدّاً، ومع ذلك أجمعوا على أنه غير قياسي، ولذلك أفردوه بالتصنيف ليُعرف ويحفظ، وخطؤوا العامة في كثير مما يدخل في بابه، ولو كان قياسياً لاكتفوا بذكر بعض المسموع، وأحالوا الباقي على القياس.

وتأمّل ما جاء عن العرب على كل وزن من الأوزان المشهورة، تجدها بالمئات، لكن هل يقاس على تلك الأوزان؟ كلا، مثل: (فَيْعَل) كفيصل

و(فاعول) كناقوس و(فيعول) كقيصوم و(فُعالة) كثمالة و(فَعَالية) كرفاهية، إلى آخر لذلك، وهي نحو الألف من الأوزان.

وقد جمعتُ ما يفوق ثلاثين مثالاً جُمِعَ فيها (فعيل) على (فعائل)، والعلماء كلهم يعدون ذلك من الشاذ.

وجمعتُ ما يفوق عشرين مثالاً من باب تعدي (فَعَل) ولزوم (أَفْعَل) على خلاف الجادة، وكل العلماء الذين ذكروه جعلوه من غرائب الشواذ.

وقد ذكروا أن جمع الاسم بالواو والنون له شروط منها أن يكون مذكراً عاقلاً، لكن الذي ورد يخالف ذلك أكثر من مائة مثال (مثل: كرون وبرون ولغون)، ولا أعلم خلافاً أن ذلك لا يقاس عليه.

وأما كلام العلماء في كتب الصرف بأن (باب كذا قياسه كذا)، فليس المراد منه إبطال السماع ومخالفته، وإنما المراد منه أمور؛ منها:

- تيسير المعرفة والتسهيل على المتعلم؛ بجمع النظير إلى نظيره، وضم كل مشاكل لأخيه.
- القياس عليه فيما لم يرد ولم يسمع عن العرب.
- معرفة حكمة العرب في كلامها.

ومن أشهر العبارات التي يحتج بها المعاصرون قول المازني وأبي علي الفارسي وابن جني: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»، فتراهم كثيراً ما يستدلون بهذه العبارة على تسويغ كل ما يريدون تسويغه مهما كان مخالفاً للسماع، ومهما كان بعيداً عن القياس؛ لأن العبارة فضفاضة تحتمل أوجهاً في فهمها وتفسيرها.

ولكن التفكير السليم والمنهجية في الاستدلال توضح بجلاء أن هذا الفهم أبعد ما يكون عن الصواب، وأنه لا يمكن أن يقوم على ساق بأي وجه من الوجوه، وبيان ذلك باختصار أن نسأل: هل يمكن أن يقصد قائل العبارة العموم الذي فهمه المعاصرون؟

فمثلاً العرب تقول: (ضَرَبَ) فهل هذا معناه أننا نستطيع أن نقيس عليها

(سمِع) أو (سهُل) أو (وثِق) مثلاً؛ فنقول (سَمَعَ) و(سهَل) و(وثَق) بفتح العين؟!

والعرب تقول في جمع (عبد): عبيد وعباد ومعبوداء وعِبدان وعُبُد وعِبِدَّى وغير ذلك، فهل هذا معناه أننا نستطيع أن نقيس عليها في جمع (حَبْل) أو (كَلْب) أو (قَلْب) مثلاً فنقول: حَبِيل ومحبولاء وحُبْلان وحُبُل وحِبِلَّى، ونقول: مكلوباء وكُلْبان وكُلُب وكِلِبَّى، ونقول: قِلَاب وقَلِيب ومقلوباء وقُلُب وقِلِبَّى، وغير ذلك؟!

لا يمكن أن يقول هذا الكلام عاقل فضلاً عن عالم، وبناء على هذا، فلا يصح أن يفهم من العبارة فتح الباب على مصراعيه في القياس ليشمل كل شيء في أي باب. إذن فماذا تعني هذه العبارة؟

الجواب: أنها تعني أن ما قيس على كلام العرب (مما يسوغ فيه القياس) فهو من كلام العرب؛ فمثلاً الكلام الذي نقوله نحن الآن فيما بيننا يمكن أن يقال: إنه من كلام العرب؛ لأنه جار على سنن العرب في كلامها، فإن خرج شيء منه عن منهاجها في الكلام فليس من كلام العرب، وهكذا.

وإذا اتضح لنا بجلاء المراد من العبارة، فسوف تعجب حقاً إذا رأيت مقدار النتائج الفاسدة التي توصل إليها بعض المعاصرين استناداً إلى مثل هذا الفهم المغلوط لهذه العبارة.

فكل باب قال فيه العلماء: (إنه مقصور على السماع) صار مقيساً عندهم يضيفون إليه ما شاؤوا من الألفاظ والعبارات، وكل شيء قال فيه العلماء: (إنه شاذ لا يقاس عليه) صار كلأً مباحاً لمن أراد القياس عليه بلا قيد أو شرط، وكل ما سُمِع فيه عن العرب عشرون كلمة ـ وأحياناً أقل ـ صار باباً جديداً يجوز القياسُ عليه والاختراع فيه، مهما أنكر ذلك اللغويون ومهما غلطوه.

وسبب الإشكال هنا هو الاعتماد على العبارات المجملة مع ترك التطبيق العملي في المسائل المفصلة، ومن المعلوم عند العقلاء أنه لا يصح أن يستدل بعبارة مجملة لعالم فتفهم فهماً وتحمل على وجه يخالف ما يقرره هذا العالم في تطبيقاته ومسائله الأخرى؛ لأن الصنيع العملي والمسائل التفصيلية تفسر

هذه العبارة المجملة وتبين قيودها وتفسر إجمالها، هذا لو فرضنا أن العبارة تدل على ما فهموه منها، لكن الحقيقة أن صنيعهم في كثير من الأحيان لا يعدو أن يكون سوء فهم لا أكثر.

مثال ذلك: ما نسبوه للفراء من أنه يجيز (استعمال المصدر القياسي للفعل الثلاثي حتى مع وجود السماع)، وهذا الكلام لا يمكن أن يقوله للفراء، وإنما فُهم خطأ بسبب اختصار عبارته، وأما نص عبارته الصحيحة فهو[1]: «إذا ورد عليك فعل واقع من فعَل يفعُل أو فعَل يفعِل، **ولم تسمع له بمصدر**، فاجعل مصدره على الفَعْل أو على الفُعول، فالفَعْل مذهب أهل نجد، والفُعُول مذهب أهل الحجاز».

ومثال آخر لعله أشهر من هذا، وهو مسألة (التضمين) فقد نسب الصبان لأبي حيان القول بأن (التضمين قياسي عند الأكثرين) وعزا هذا القول لكتاب ارتشاف الضرب، وعند الرجوع إليه[2] نجد كلام أبي حيان يتعلق بمسألة (علفتُها تبناً وماءً بارداً) وهي مسألة معروف عند النحويين أن الأكثرين يجيزونها ويسمونها التضمين، لكن الصبان فهم من (التضمين) معنى آخر وهو (تضمين الأفعال)؛ لأنه هو المعنى المشهور في الاستعمال عند المتأخرين، وصار جل المعاصرين يعتمدون على نقل الصبان في هذه المسألة لإجازة التضمين، مع أن ابن السيد البطليوسي نقل الإجماع على أن التضمين موقوف على السماع[3]، وقد كان ينبغي أن يُشك في هذا النقل الذي ذكره الصبان؛ لأنه القول فيه معزو للأكثرين، ومعلوم لمن له أدنى عناية بكلام العلماء أنهم لا يقولون بذلك، بدليل ما امتلأت به كتبُهم من الحكم بلحن بعض ما يندرج في هذا الباب.

---

(١) كما في: دقائق التصريف (ص٦٠ ـ ٦١) ونحوه في: ديوان الأدب (٢/ ١٣٩)، ونقله ثعلب في مجالسه (ص٢٧٤) مختصراً، أما ابن القوطية فقد نقله باختصار مخل (ص٢)، ومثله ابن القطاع (١/ ١٠) وكثير من المتأخرين، وينظر: ارتشاف الضرب (٢/ ٤٩١) والمزهر (٢/ ٩٥)، والسماع والقياس لتيمور (ص١٤)، وينظر كذلك: جهود الفراء الصرفية (ص٩٧) رسالة علمية، ففيها كلام نفيس جداً يتعلق بهذه المسألة.

(٢) الارتشاف (٤/ ١٩٨٤).

(٣) الاقتضاب (٢/ ٢٦٢).

فهذان المثالان يوضحان لنا أهمية التحرز في نسبة الأقوال والمذاهب إلى العلماء؛ لأن الخلل يدخلها كما يدخل الأدلة، بل ربما أكثر، لا سيما عند الرجوع لأقوال المتقدمين من العلماء الذين قد يكتفون بالإشارة اعتماداً على معرفة السامع؛ لأنهم تكلموا بحسب علمهم وفهمهم.

الاستدلال بالاستقراء:

لا نقصد بـ(الاستقراء) في اللغة تتبع الجزئيات فرداً فرداً؛ لأن هذا محال، وإنما يقصد بذلك في الاستعمال: تتبع قدر كبير جدّاً من أفراد المسألة تدل على المطلوب، وينضم إلى ذلك قرائن قوية تدل على ذلك؛ منها إجماع العلماء على المسألة، ومنها اعتبار المعنى الملائم ودلالته العقلية، ومنها مرور الأعصار المتطاولة من دون ظهور ما يخالف المسألة، ومنها فهم العلماء ذلك عن العرب وتصرفاتهم، فالعلماء وإن لم يستطع الواحد منهم أن يحيط باللغة، إلا أنها لا تخفى على جميعهم كما ذكر الشافعي[1].

اختلاف الاستدلال باختلاف علوم العربية:

يحصل كثيراً، بين المنهجية العربية التقليدية والمنهجية الغربية الحديثة؛ أن تجد اصطداماً أو نقاشاً، ما بين باحث تراثي عاكف على القديم لا يرى سواه، ولا اطلاع له مطلقاً على أي شيء من البحوث المعاصرة، وبين باحث معاصر ينظر إلى البحوث اللغوية المعاصرة بإكبار، وليس عنده من العلم بالقديم ما يمكِّنه من معرفة أصول ذلك، وكلا الطريقين فيه قصور، وإن كان الثاني أوضح قصوراً.

فالمناهج العلمية هي من وضع البشر، ومعنى ذلك أنها قابلة للتصحيح والتعديل، وهذا باعترافهم هم أنفسهم، ومن ثم فلا يصح أن تُجعل هذه المناهج حقّاً مطلقاً يلزم كلَّ كاتب أن يرجع إليه في بحثه، ولا أن يسير عليه في خطته؛ لأن هذه المناهج الغربية لم تضع في اعتبارها الطبيعة المختلفة

---

(١) الرسالة (١/ ٤٤).

للعرب عن الغرب، ولذلك تجد بعضهم يتعامل مع القرآن ومع الشريعة على أنها موضوعات بشرية تخضع للعوامل والقوانين المعروفة عندهم.

طرق الاستدلال في علوم اللغة:

إن طرق الاستدلال عموماً، والاستدلال اللغوي خصوصاً، كثيرة جدّاً، يصعب حصرها، لا سيما في هذا المقام الضيق، ولكنها يمكن أن تقسم تقسيماً إجماليّاً إلى قسمين:

الأول: استدلالات عامة، وهي القواعد والقوانين الكبرى المستقراة من كلام العرب؛ كالإجماع، وزيادة الثقة، وعصر الاحتجاج، والرجوع إلى الأصل، والضرورة الشعرية، وغير ذلك من الأمور الإجمالية التي لا ترتبط بخصوص المسألة المستدل عليها.

الثاني: استدلالات خاصة، وهي النصوص والقرائن المتعلقة بالمسألة التي وقع الاستدلال عليها؛ كمراعاة مقتضى الحال من إيجاز وإطناب وفخر ورثاء ونحو ذلك، ومن الدلالات اللفظية المصاحبة؛ ككون هذا اللفظ لا يستعمل إلا في معاني كذا، وكون الحروف المذكورة مفخمة أو رخوة، وكون النص فيه معطوفات كثيرة، أو يخلو من كذا، أو فيه علاقات لفظية كالجناس ونحوه.

ويمكن القول إجمالاً: إن الاستدلالات الخاصة أقوى في الدلالة على المطلوب من الاستدلالات العامة؛ لأن الدلالات العامة يمكن تخصيصها اتفاقاً، ويمكن تقديم غيرها عليها اتفاقاً، بخلاف الدلالات الخاصة؛ لأن كونها خاصة يعني أنها مختصة بموضعها، فتخلُّفها عن مدلولها بعيد أو شاذ أو خلاف الحكمة.

لكن هذا لا يمنع من أن تكون الدلالة العامة أحياناً أقوى من الدلالة الخاصة؛ لأن الدلالات العامة أنواع؛ منها القطعي ومنها الظني، وبينهما مراتب كثيرة.

وكذلك الدلالات الخاصة أنواع؛ منها الملازم التام، ومنها الملازم

الأغلبي، ومنها الملازم المحتمل، وذلك لأن القرائن تتفاوت قوة وضعفاً؛ فمثلاً من الدلالات العامة: أن رتبة الفاعل مقدمة على رتبة المفعول، لكن هذا يعد من الدلالات الضعيفة؛ لأن تقديم المفعول على الفاعل كثير جدّاً في كلام العرب؛ حتى إن بعض العلماء أنكر أن يكون الفاعل مقدماً في الرتبة على المفعول؛ لأن ما ورد من ذلك عن العرب في الكثرة قد يضارع أو يقارب ما ورد عنهم من تقديم الفاعل.

لكن من الدلالات العامة ما هو ثابت بالاستقراء التام، أو باليقين القطعي؛ ككون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً؛ لأنه لا يوجد ما يخالف ذلك في كلام العرب، وإن فُرض وجودُه فهو من الشذوذ والقلة بحيث لا يكاد يذكر. وبين هاتين المرتبتين مراتب كثيرة، فالأمر على خلاف ما يظنه بعضهم من التقسيم الثنائي (القطعي ـ الظني) أو (اليقيني ـ المحتمل)، بل الصواب أنهما طرفان وأوساط كثيرة مترددة بينهما، وكلما زاد علم العالم واتسع استقراؤه وكثر تتبعُه ونظرُه في العلم، استطاع أن يعرف مراتب هذه الدلالات وما يقدم منها وما يؤخر. فهذا فرقُ ما بين الدلالات العامة القطعية أو القوية، والدلالات العامة الظنية أو الضعيفة.

وأما الدلالات الخاصة فهي تتفاوت أيضاً قوة وضعفاً؛ فمثلاً إذا قال قائل: (هذا الرجل بهيمة عجماء) و(هذا الكتاب عسل مصفى) و(هذه المرأة حية تسعى) و(هذه الأرض جهنم الحمراء) إلخ، فهنا يُعلم من السياق أن القائل يقصد في الأولى أن الرجل غبي، وأن الكتاب رائع، وأن المرأة سيئة، وأن الأرض لا تصلح، وهكذا. ولا يصح أن يعترض على هذا بأن (هذه الألفاظ لا تدل على هذه المعاني في كلام العرب)؛ لأن دلالة السياق هي من الدلالات الخاصة التي تعين مقصود المتكلم، فلا يمكن أن يعترض عليها بالدلالات العامة التي قد تتخلف اتفاقاً. غاية ما هنا أن يقال: إن المتكلم أخطأ في كلامه، باستعمال ما لم تستعمله العرب، لكن لا يقال: إنه قصد أن الرجل قد تحول إلى بهيمة، أو أن الكتاب قد صار عسلاً يشرب، أو نحو ذلك.

لكن الدلالات الخاصة كذلك تتفاوت قوة وضعفاً، فليس كل ما في السياق يدل دلالة قطعية على المراد، بل قد تكون دلالته ضعيفة، وقد تكون متوسطة، وهكذا، فهي أيضاً مراتب متفاوتة بين أدنى الضعف وأعلى القوة، كما سبق في الدلالات العامة[1].

الاستدلال في النحو والصرف:

يختلف الاستدلال على مسائل النحو والصرف عن غيره؛ لأن المقصود بالاستدلال هنا استخراج القوانين العامة للكلام، وهذه القوانين لا بد أن تكون مبنية على استقراء تام لكلام العرب، وليس المقصود تتبع كل كلمة قالتها العرب، فإن هذا محال كما سبق، وإنما المقصود الاطمئنان إلى أن ما بُنيت عليه القواعد هو جمهور كلام العرب؛ لأنه لا يصلح أن يقال مثلاً (الفاعل مرفوع) استناداً إلى أن العرب استعملت الفاعل مرفوعاً في عشر جمل أو حتى مائة؛ وإنما يقال: (الفاعل مرفوع) لأننا فهمنا من تتبع كلام العرب أنها تقصد اطراد هذا الباب، فكل عالم من علماء اللغة عنده يقين أن العرب ترفع الفاعل، وهذا اليقين حصل بكثرة القرائن والممارسة لكلام العرب حتى أدى ذلك إلى ضرورة علمية لا يمكنه دفعُها عن نفسه أن العرب ترفع الفاعل.

فالقوانين النحوية الإجمالية لا بد أن تكون مبنية على هذا النوع من الاستقراء والفهم عن العرب، ولا شك أن القواعد تختلف في قوتها وقطعيتها، لكنها في الجملة لا تخرج عن مجال القوة إلى مجال الضعف، وما خالف ذلك فلا يتعلق بالنحو من حيث الأصل، وإنما يدرج في المسائل الخلافية بين العلماء مثلاً، أو في لغات القبائل المخالفة للشائع عند بقية العرب، فهناك فرق بين إثبات قاعدة نحوية عامة للعرب، وبين إثبات أن بعض العرب يقول كذا وكذا؛ لأن الأول يحتاج إلى استقراء وضرورة كما سبق

(١) للاطلاع على نماذج من استدلالات العلماء ومناظراتهم وأخذهم وردهم؛ ينظر: كتاب «مجالس العلماء» للزجاجي، و«تذكرة النحاة» لأبي حيان، و«الأشباه والنظائر» للسيوطي، و«المزهر في علوم اللغة» له.

بيانه، وأما الثاني فلا يحتاج إلا إلى نقل صحيح عن العرب يفهم منه المطلوب ولو بنص واحد يدل على المراد.

قال الفراء[1]: «واعلم أن كثيراً مما نهيتك عن الكلام به من شاذ اللغات ومستكره الكلام لو توسعت بإجازته لرخصت لك أن تقول: (رأيت رجلان) ولقلت: (أردت عَنْ تقول ذاك)، ولكنا وضعنا ما يتكلم به أهل الحجاز وما يختاره فصحاء أهل الأمصار، فلا تلتفت إلى من قال يجوز، فإنا قد سمعناه، إلا أنا نجيز للأعرابي الذي لا يتخير، ولا نجيز لأهل الحضر والفصاحة أن يقولوا: السلام عليكِم، ولا جئت من عَندِك، وأشباهه مما لا نحصيه من القبيح المرفوض»، وهذا المنهج لم يكن خاصّاً بالفراء، بل كان منهجاً معروفاً عند العلماء في الجملة، وما تراه مما يخالفه فإنه محمول على أحوال خاصة، بدليل أنهم هم أنفسهم لهم نصوص أخرى تدل عليه، ولذلك قال الحريري[2]: «والشواذ تقصر على السماع، ولا يقاس عليها بالإجماع».

الاستدلال على أصول النحو وأسسه المعرفية:

هناك نوع آخر من الاستدلال المبني على الاستقراء، وهو المتعلق ببناء الخطوط العريضة والقوانين العامة للمعرفة في النحو، وهذا يحتاج إلى أقوى استقراء ممكن؛ لأنه يتعلق بالأساس النظري الذي تبنى عليه القواعد اللغوية نفسها، ولهذا لم يحصل في تاريخ النحو أن قام شخص واحد ببناء الأساس النظري متكاملاً معتمداً على فكرِه وحدَه، وإنما تم البناء لبنة لبنة وخطوة خطوة، بتمهيد الأوائل، وتهذيب الأواسط، وتحرير الأواخر.

وهذا من الإشكاليات العظيمة التي يمكن توجيهُها إلى بحوث المعاصرين؛ لأنها في الغالب تتوجه نحو هذه النظريات الكبرى من دون الاعتماد على أساس من المعرفة اللغوية الواسعة، فالنظريات لا توضع بمجرد قراءة كتب اللسانيات، أو بالاطلاع على بعض البحوث المعاصرة، بل لا

(١) كما في تكملة الإصلاح للجواليقي (ص٤٦).

(٢) درة الغواص (ص٤٦).

يكفي فيها أن تقضي عمرك في دراسة النحو والصرف؛ لأنه فرع واحد من فروع العربية، وهو أيضاً من نتائج الاستقراء وليس هو الاستقراء نفسه، وكثيراً ما يختلط في هذه البحوث: الأسس العقلية العامة والأوضاع الحالية الخاصة، فيُحكم على أحوال العرب اعتماداً على أحوال غيرهم، أو اعتماداً على أمور عقلية عامة قد يكون لها ما يخصصها في جهة العرب.

فمثلاً إذا أردنا أن نناقش قضية (الأصل والفرع) في كلام العرب، فهذا أصل فلسفي يتعلق بالأساس المعرفي نفسه، ألا وهو (هل هناك أصلاً شيء اسمه أصل وفرع في كلام العرب؟) و(ما الداعي لافتراض الأصالة والفرعية في الكلام) و(ما المقصود بهما؟) و(ماذا نستفيد من معرفة أن الأصل كذا والفرع كذا؟)

وأهم من هذا كله أن يقال: ما الآثار المترتبة على هذه النظرية؟ وهل هناك اعتراضات وعيوب ناتجة عنها؟ وإذا كان عليها اعتراضات، فهل هي من القوة بحيث تسقط النظرية؟ أو هي فقط تصحح بعض التطبيقات؟

عندما يفكر اللغوي في مثل هذه القاعدة فإنه يلاحظ أن (شيئاً) ما في كلام العرب يمكن عده (أصلاً) لشيء آخر هو (الفرع)؛ فمثلاً: يلاحظ اللغوي أن هناك شيئاً اسمه (المذكر) وشيئاً اسمه (المؤنث) وأن (المذكر) غالباً لا يكون فيه علامة تذكير، وأن (المؤنث) غالباً يكون فيه علامة تأنيث، فيستنبط من هذا أن التذكير هو الأصل؛ لأن العاقل عادة لا يضع علامة فارقة إلا للشيء المتأخر أو الفرع؛ لأن هذه العلامة لا حاجة إليها إلا مجرد التمييز والتفريق بين المذكر والمؤنث، فلا داعي لاستعمالها في المذكر إن لم يكن هناك مؤنث.

ثم يلاحظ اللغوي شيئاً آخر مشابهاً لذلك في (المفرد) و(الجمع) وذلك لأن الحاجة إلى المفرد أكثر وأوسع من الحاجة إلى الجمع؛ لأنه لا يلزم أن احتاج إلى الجمع في كل شيء، فقد احتاج إلى (شجرة) واحدة، وإلى (ثوب) واحد، وإلى (نعل) واحدة، وأنا أمتلك (أنفاً) واحداً و(فماً) واحداً و(بطناً) واحداً.. إلخ، فالحاجة إلى (المفرد) نلاحظ أنها سابقة للحاجة إلى الجمع،

وهي أوسع مجالاً أيضاً من الحاجة إلى الجمع، ولذلك نلاحظ أن عدد حروف الجمع غالباً أكثر من عدد حروف المفرد، لا سيما في الجمع السالم، وهذه الزيادة تشير إلى تأخر الحاجة إلى الجمع عن الحاجة إلى المفرد، وبذلك يستنبط اللغوي أن المفرد أصل والجمع فرع.

وهكذا تظهر المسائل واحدة تلو الأخرى أمام اللغوي، ويتكرر فيها الحاجة إلى الأصل والفرع، فتضاف القرينة إلى القرينة، والمسألة إلى المسألة، حتى يصل إلى ضرورة لغوية لا يمكنه دفعُها عن نفسه، وهنا تنتهي مرحلة بناء النظرية، ثم تأتي بعدها مرحلة استنباط النتائج منها؛ فيقال مثلاً: يجوز كذا لأنه أصل، ولا يجوز كذا لأنه فرع، ويقال كذلك: العلة في كذا وكذا أن هذا أصل وهذا فرع، فيستدل بهذا على المسائل النظرية والعملية أيضاً.

والذي يهمنا هنا هو (الإشارة إلى كيفية استنباط اللغوي لمثل هذه المسائل) وليس المقصود مناقشة صحتها من خطئها؛ لأنه قد يكون بعضُها صحيحاً وبعضها خطأ، ولا يكفي في تخطئتها أن يقال: لا دليل على هذا، كما هو صنيع بعض المعاصرين.

ومن أسباب الأخطاء في ذلك: خفاء تاريخ العلم ومراحل تطوره، والاقتصار على مصادر متناثرة دون ترتيب، وقد قرأتُ بحثاً مطولاً لبعض المعاصرين يحاول فيه أن يفسر مصطلحات (الرفع والنصب والجر) تفسيراً مخالفاً للمعروف عند أهل العلم، وبنى تفسيره على أن الخليل هو واضع هذه المصطلحات!! وهذا خطأ فاحش؛ لأن هذه المصطلحات معروفة من قبل الخليل بمدة طويلة.

الاستدلال على الألفاظ والدلالات:

يكفي غالباً في الاستدلال على الألفاظ ومعانيها وتصرفات العرب فيها: النقلُ الواحد الصحيح، الخالي من المعارض الأقوى، عن واحد من العلماء

المعتد بهم في النقل عن العرب[1]، ولا يلزم فيه الاستقراء والتتبع وقيام الضرورة المشار إليها سابقاً؛ لأن الألفاظ كثيرة منتشرة لا يجمعها باب ولا يضبطها ضابط، والتكرار فيها أقل كثيراً من تكرار القواعد النحوية العامة، لذلك يكفي فيها ما لا يكفي في القواعد النحوية. ولذلك تجد اللغويين كثيراً ما يختلفون في الألفاظ ومعانيها، إما من جهة ضبط اللفظ، وإما من جهة شموله لبعض الأفراد، وإما من جهة تصرفاته في كلام العرب، وكثيراً ما يكون اختلافُهم من باب التنوع لا التضاد، وذلك إذا كان كل منهم يحكي ما سمع ولا يخطِّئ الاستعمال الآخر، فمثلاً بعض العلماء حكى عن العرب (نفر ينفُر) وبعضهم حكى (نفر ينفِر) فهذا اختلاف تنوع؛ لأن كلّاً منهما حكى ما سمع ولم يخطئ الآخر، فحينئذ نحكم أن كلّاً منهما صحيح؛ لأنه لا حاجة لدفع إحدى اللفظين بالآخر، ولا يوجد ما ينفي هذا أو ذاك.

لكن قد يكون اختلافهم من باب التضاد؛ وأمثلة ذلك كثيرة في كتب اللحن في الألفاظ التي يمنعها بعض العلماء ويجيزها غيرهم؛ كما تراه كثيراً في درة الغواص للحريري وغيرها.

ومثال ذلك في المعاني قول بعضهم عن الجنازة: إنها بالفتح السرير وبالكسر الميت، وخالفه آخر فقال: بل بالفتح الميت وبالكسر السرير، وقال ثالث: بل هي الميت والسرير معاً.

أخطاء في الاستدلالات اللغوية:

ينبغي الحذر عند الاستدلال اللغوي، والتفريق بين الاستدلال على لفظ والاستدلال على معنى، فمثلاً بعضُ العلماء استدل على أن لفظ (القَرْن) يطلق على (أربعين سنة) بقول النابغة الجعدي:

ثلاثة أهلين أفنيتُهم وكان الإلهُ هو المستآسا

---

(١) لذلك تجد كثيراً في كتب اللغة والمعجمات ما هو منقول عن شخص واحد أو كتاب واحد، ولا ينكره أحد من هذا الوجه، وينظر: النوع الخامس من المزهر للسيوطي «معرفة الأفراد».

وبالتأمل في البيت لا نجد فيه دلالة؛ لأن المطلوب إثبات أن لفظ (قرن) يفيد هذا المعنى، و(القرن) لا يوجد في البيت أصلاً، ولا يلزم من استعمال (أهل) في ذلك أن يكون اللفظ المقارب له (وهو القرن) دالاً على ذلك.

الاستدلال على القوانين العامة:

ما سبق ذكره هو عن الاستدلال على لفظ بعينه أو معنى بعينه، لكن إذا كان الاستدلال على قانون عام أو أساس معرفي فلا بد فيه من الاستقراء الشامل السابق ذكره في النحو والصرف؛ لأن الأمرين حينئذ يكونان من باب واحد؛ ومثال ذلك من يريد أن يستنبط قانوناً عامّاً من قوانين الاشتقاق، أو يفترض فرضاً معيناً في وَضْع اللغة، فلا بد أن يكون كلامُه مبنيّاً على الاستقراء؛ فمثلاً في علم الاشتقاق يفترض بعض العلماء أن جميع تقاليب المادة الواحدة لا بد أن يرجع إلى معنى واحد، وهذا الفرض ليس معلوماً بنفسه، فلا بد من إقامة الدليل عليه، وهذا الدليل لا بد أن يكون مبنيّاً على استقراء اللغة.

كيفية الاستنباط من الألفاظ والمعاني:

كيف يستنبط العلماء من كلام العرب ما يتعلق بألفاظ اللغة ومعانيها؟

لم أر من أفرد هذا المبحث بالتصنيف؛ ربما لصعوبة الاستقراء فيه، واعتماده على القرائن الدقيقة المتكاثرة لكلام العرب، وهو مبحث مهم في هذا العصر؛ لأن المعاصرين كثيراً ما يستنبطون جواز بعض الاستعمالات لبعض الألفاظ أو التراكيب اعتماداً على نظرهم الخاص وبحثهم المنفرد في كلام العرب؛ كاستدلالهم على صحة (ساهم بمعنى شارك) بقول زهير: (أبا ثابت ساهمت في الحزم أهله)، وكاستدلالهم على صحة (صمد بمعنى ثبت) بقول علي ﷺ: (فصمدتُ له)، وغير ذلك من الاستدلالات المبنية على السهو.

وأما العلماء المتقدمون فيعرفون ذلك بطرق ووسائل:

منها: **السؤال المباشر**؛ كما قال أبو زيد[1]: «قلت لأعرابي: ما المحبنطئ؟ قال: المتكاكئ. قلت: ما المتكاكئ؟ قال: المتآزف. قلت: ما المتآزف؟ قال: أنت أحمق!».

ومنها: **السؤال مع المناقشة**؛ قال أبو حاتم[2]: «قلت لأم الهيثم: ما الوغد فقالت: الضعيف. فقلت: إنك قلتِ مرة: الوغد العبد، فقالت: ومن أوغد منه؟». فهذا فيه أن العرب قد تفسر اللفظ بأخص من معناه.

وسئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل[3]، فلم يعرف، فمر أعرابي محرم، فأراد السائلُ سؤالَ الأعرابي، فقال له أبو عمرو: دعني فأنا ألطفُ بسؤاله وأعرَفُ، فسأله، فقال الأعرابي: اشتقاقُ الاسم من فعل المسمى. فلم يعرف مَن حضر ما أراد الأعرابي، فسألوا أبا عمرو عن ذلك، فقال: ذهب إلى الخُيَلاء التي في الخيل والعُجْب؛ ألا تراها تمشي العرضنة خيلاء وتكبرا؟ وفي هذا الخبر فوائد؛ منها:

- أن العالم المتبحر ألطفُ في سؤال العربي وفي الفهم عنه ومعرفة مقصده ومغزى كلامه من غيره.
- إثبات الاشتقاق في كلام العرب، وأن العرب تعرفه وتعده أصلاً.
- أن أصل الاشتقاق قد يكون معنوياً؛ خلافاً لمن يقول: لا بد أن يكون مادياً.
- معرفة العرب لأصول اللغة وفهمهم للعلل والأسباب.

ومنها: **القرائن الحالية**؛ كقصة ابن عباس ﵄ في الأعرابيين اللذين قال أحدهما لصاحبه: أنا فطرتها؛ يعني: ابتدأتها.

ومنها: **القرائن اللفظية**؛ وهذا كأكثر استدلالات المتأخرين، ولا سيما من أشعار العرب؛ كما تراه كثيراً في المعجمات. وابن عباس من أول وأشهر

(١) جمهرة اللغة (٢/ ١٠٨٨)، والصحاح (٤/ ١٣٣٠)، والمزهر (١/ ٣٢٣).
(٢) جمهرة اللغة (٢/ ٦٧١)، والمحكم (٦/ ٤٦)، والمزهر (١/ ١٠٨).
(٣) طبقات النحويين للزبيدي (ص٣٥ ـ ٣٦)، وإنباه الرواة (٤/ ١٣٥)، والمزهر (١/ ٢٨٠).

من أصَّل للاستدلال المباشر من أشعار العرب؛ كما في سؤالات نافع بن الأزرق له، ويذكر ذلك عن عمر أيضاً في قول الشاعر (كما تخوَّف عودَ النبعة السفنُ).

وكما يفعله أبو عبيدة كثيراً في مجاز القرآن، ويفعله المفسرون بذكر الشواهد الشعرية على تفسير الألفاظ.

التأويل والتوجيه للأدلة:

الاستدلال بدليل من السماع عن العرب لا بد أن يكون معه ما يؤيده من الأساس العقلي والتأصيل المبني على استقراء كلام العرب؛ لأن مجرد السماع قد يحتمل احتمالات كثيرة متكافئة في الجملة.

فعندما تستدل بدليل سماعي فيه تقديم وتأخير، أو فيه حذف، أو فيه تقدير، أو فيه تعلق شيء بشيء، فكل هذا لا بد أن يعتبر من جهة النظر العقلي والتأصيل الاستقرائي، وإلا لما أمكن فهمُ الدليل على وجهه، فمثلاً إذا قال العربي: (ضرب عمراً زيدٌ) فلا يجادل أحد أن (عمراً) مفعول به مقدم منصوب، و(زيدٌ) فاعل مرفوع مؤخر، فلماذا لم يقل أحد: إن (عمراً) فاعل منصوب مقدم و(زيدٌ) مفعول مرفوع مؤخر؟! لأن هذا بعيد كل البعد عن النظر العقلي والتأصيل الاستقرائي، فالعالم يحذف هذا الاحتمال تلقائياً ولا ينظر فيه أصلاً.

وإذا قال العربي: (أخرجتك خروجاً) و(قاتلتك قتلاً) فلا نزاع بين العلماء أن (الخروج) ليس مصدراً لـ(أخرج) و(القتل) ليس مصدراً لـ(قاتل)، مع أن النظر المجرد إلى المثالين يفيد هذا المعنى، لكنه لما كان مخالفا للأصول المعروفة، وللنظر العقلي كذلك، لم يضعه العلماء في مجال البحث من أصله.

وإذا أراد شخص أن يستدل على صحة لفظة من الألفاظ أو مادة من المواد؛ فإنه قد يحتج على ذلك بتصريف أو لفظ غير اللفظ المطلوب استعماله [كما تراه كثيراً في مسائل نافع بن الأزرق]؛ كمن أراد أن يستدل على الفعل

(استعجل) بقوله تعالى: ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا﴾ فإن استدلاله صحيح، مع أنه استدل بنص فيه صيغة المضارع، والمطلوب هو صيغة الماضي، وذلك لأن تصريف (استفعل) قياسي مطرد في كلام العرب لا يتخلف، فلولا أن الاستدلال بالسماع لا بد أن يكون جارياً على أصول القياس، لما صلح هذا الاستدلال، فلو فرضنا أن شخصاً استدل بشاهد فيه ذكر (استِعجُل) بكسر التاء وضم الجيم، وأراد بذلك أن يثبت أن هذا هو الماضي من (يستعجل) مدعياً أن هذا هو السماع، وأن الاستدلال بالآية من باب القياس، والسماع مقدم على القياس؛ لما كان كلامه مقبولاً؛ لأن السماع لا يقبل في مثل هذه الحالات إلا مع النظر إلى الأصول والقواعد المعروفة المبنية على الاستقراء.

وكذلك يستدل بالفعل المبني للمجهول على المبني للمعلوم؛ لأنه معلوم تصريفه باطراد في كلام العرب، وكذلك يستدل بالمثنى والجمع السالم على المفرد؛ لوضوح اطراده وقياسه في الكلام، وهكذا في كثير من الأبواب يستدل بلفظ على نظيره مما ليس موجوداً في النص بعينه، فلولا أن السماع يحتاج فيه إلى مراعاة الأصول والقواعد الكلية، لما أمكن مثلُ هذا الاستدلال، ولما صح رد استدلال (استِعجُل) كما سبق بيانه.

قال ابن جني[1]: «صاحبُ اللغة إن لم يكن له نظرٌ، أحال كثيراً منها وهو يُرَى أنه على صواب، ولم يُؤتَ من أمانته، وإنما أُتي من معرفته. ونحوُ هذا الشاهدُ، إذا لم يكن فقيهاً، يشهد بما لا يعلم وهو يُرى أنه يعلم».

فالمقصود أن الاستدلال بالنصوص المسموعة عن العرب لا يكون بالسهولة التي يظنها كثير من المعاصرين، فإن فهم النص وتوجيهه لا يقل أهمية عن نقل النص واستعماله.

وقد قال المازني: سألني الأصمعي عن قول الراوي:

(يا بئر يا بئر بني عديٍّ　　　لأنزحن جوفَك بالدُّليِّ

---

(١) الخصائص (٣/١٩٨).

حـتـى تـعـودي أقـطـعَ الـولـيِّ».

فقلتُ: أراد قلياً أقطعَ الولي، فاستحسن جوابي[1].

وأنشد رؤبة لنفسه:

«فيـهـا خـطـوط مـن سـواد وبـلـق ... كـأنـه فـي الـجـلـد تـولـيـع الـبـهـق»

فسمعه أبو عبيدة فقال له: إن كانت خطوط فقل (كأنها)، وإن كان سواد وبلق فقل: (كأنهما)، فقال له رؤبة: كأن ذاك - ويلك! - توليع البهق[2].

ويستفاد من هذه القصة أمور مهمة؛ منها:

- أن توجيه النصوص العربية قد يخفى على السامع، ولا سيما إن لم يكن من العرب الأقحاح، حتى لو كان من كبار العلماء كأبي عبيدة.
- أن التقدير والتأويل أصل صحيح معروف عند العرب؛ لأن رؤبة لم يستنكر سؤال أبي عبيدة من جهة التقدير، وإنما استنكر أن يخفى عليه وجهه.
- أن الجمع بين القواعد والمسموع هو الأصل، ولا يلجأ إلى الترجيح إلا عند عدم إمكان الجمع.
- أن الشاهد لو كان له تأويل بعيد يوافق القاعدة، فهو أولى من التوجيه القريب الذي يخالف القاعدة.
- أن العرب كانوا على علم بأصول التعليلات النحوية، ولذلك سأله أبو عبيدة عن وجه كلامه.
- أن الغلط وارد على العرب سهواً؛ لأن رؤبة لم يستنكر على أبي عبيدة الاحتمال العقلي الذي أورده، وإنما أنكر عليه جهله بالتوجيه.

ويقرب من هذه القصة قصة الفرزدق مع الحضرمي؛ إذ أنشده مرة:

وعيـنـان قـال الـلّـه كـونـا فـكـانـتـا ... فَعُولانِ بالألباب ما تفعلُ الخمرُ

---

(١) تاريخ العلماء النحويين (ص٧١).

(٢) مجاز القرآن (١/ ٤٤) و(٢/ ١٢٣)، ومجالس ثعلب (ص٣٧٥ - ٣٧٦)، والمحتسب (٢/ ١٥٤)، والتنبيه للبكري (ص٢٩)، وسمط اللآلي (١/ ١٧٤)، والصحاح (٣/ ١٣٠٤)، ومغني اللبيب (٦/ ٦٤٠)، والكشاف (١/ ١٤٩ - ١٥٠).

فقال له: ما كان عليك لو قلت: (فعولَينِ)؟ فقال الفرزدق: لو شئت أن أسبِّح لسبَّحت[1].

فالحضرمي هنا ظن أن (كان) ناقصة، ومن ثم فهي تحتاج إلى خبر، فظن أن (فعولان) خبر (كان) فيجب أن تكون منصوبة، لكن هذا الظن غير صحيح؛ لأن (كانتا) هنا تامة، ثم بدأ كلاماً جديداً قائلاً (فعولان)، فكأنه قال: (وعينان قال الله: احدثا فحدثتا، وهاتان العينان فعولان بالألباب... إلخ).

ومقصود الفرزدق أنه لو قال: (فعولين) لكان المعنى أن الله خلقهما وأمرهما بفعل ذلك، فيكون الكلام منصرفاً إلى الله ﷻ، فكأنه صار في صلاة!! وإنما السياق كله في العينين ومدحهما، وليس في ذكر الله.

ويستفاد من هذه القصة ـ فوق ما سبق ـ أمور؛ منها:

- أن العرب قد تفهم بعض التعليلات وتجيب عن الاعتراضات.
- أن العرب تشير إلى المعنى والتقدير بعبارات غامضة أحياناً تحتاج إلى تدبر وتفهم حتى تتضح.
- أن السياق والمقام ومقتضى الحال من أهم الأشياء في فهم الكلام وتحديد المعنى المراد؛ مع أن الأصل في (كان) أن تكون ناقصة، إلا أن اعتبار القرائن أقوى من اعتبار الأصل.
- أن كلام الشعراء المبدعين لو احتمل معنيين أحدهما ساذج والآخر دقيق، فالحمل يكون على الدقيق؛ لأنه أقرب إلى مراعاة إبداع الشاعر.

بل إن التأويل أحياناً يجعل المدح ذمّاً، والذم مدحاً! فمثلاً لو قال قائل: إن (عَفَّان) على وزن (فَعْلان) فيكون حينئذ مشتقاً من (العِفَّة) فيكون مدحاً، فإذا قال: إن وزنه (فَعَّال) فيكون مشتقاً من (العَفَن) فيكون ذمّاً!

---

(١) مجالس العلماء (ص٦٦)، والخصائص (٣/ ٣٠٥)، ونثر الدر (٥/ ١٧٨)، ومحاضرات الأدباء (٢/ ٣٢٣)، وتاريخ دمشق (٤٨/ ١٤٩).

قال يحيى بن المبارك اليزيدي[1]: «سألت ابن ميسور: ما وزن مَيْسُور من الفعل؟/ فقال: فَيْعول. فقلت: بئس ما أثنيتَ على جدك إن كان سُمي بهذا؛ لأنه على هذا التقدير من المَسْر، وهو السعاية الكذب، وإنما هو مفعول من اليُسْر».

وإذا كان بعض العلماء قد يخطئ في توجيه الكلام وتأويله، فهذا لا يعني المسارعة إلى الإنكار عليهم، بل ينبغي أن يُنظر إلى طبقات العلماء ومراتبهم قبل توجيه التهم؛ فمثلاً: بعض الباحثين يطعن في (ابن أبي إسحاق الحضرمي) وفي (عنبسة بن معدان) لأنهم كانوا ينتقدون شعر الفرزدق، فترى هذا الباحث يسيء الظن بهذين العالمين الكبيرين ويقول: إنهما كانا ينكران على العرب، ويطعنان في كلام العرب!!

ونسي أو تناسى أن هذين العالمين الكبيرين كانا معاصرين للفرزدق! فليس هو بأفضل منهما في علم العربية، وإن كان كلامه سليقة، إلا أنه ليس بمعصوم من الغلط، ولم يكن في عصرهما أعلم منهما بالعربية.

ثم إنه لا يلزم من انتقادهما للفرزدق أو غيره أن يكون قصدهما أنه لحن وخالف سبيل العربية، إذ يمكن أن يكون قصدهما أنه خالف الأفصح، أو نزل إلى لغة قليلة، أو ركن إلى قياس ضعيف، وقد يكون قصدُهما التنبيه على اختصاص ذلك بالضرورة الشعرية، لكي لا يحتج بهذا الشعر محتج قائلاً: قد سمعه هذان العالمان فلم ينسباه للضرورة، وقد يكون الانتقاد راجعاً إلى الصنعة الأدبية؛ لأن الضرورة وإن جازت للشاعر، إلا أن تجنبها أفضل.

ومن أسوأ ما يمكن أن يقع فيه طالبُ العلم أن يسوء ظنه بأهل العلم! وخاصة الكبار والأئمة منهم، وخاصة الأوائل والقدماء منهم! لأن هؤلاء هم الذين وضعوا الأساس الذي بنى عليه من جاء بعدهم، وعنهم أخذ أهلُ عصرهم فمن بعدهم، فالوقوع فيهم والطعن في علومهم لا يختلف عن الطعن في العلم كله والوقوع فيه.

---

(١) تاريخ العلماء النحويين (ص١١٩ ـ ١٢٠).

إنكار مبدأ التأويل:

الذين ينكرون التأويل على النحويين يعترفون بأنه في بعض المواضع لا يمكن الاستغناءُ عنه، ليصح معنى الكلام ويتضح، ومع ذلك يقررون بكل صراحة في مواضع أخرى أنه لا بد من هدم (التأويل) من أصله، والأخذ بظواهر الأدلة أيّاً كانت، وهذا التناقض منهم يعبر عن مدى الخلل المنهجي الذي وقعوا فيه بهذا الإنكار.

والمقصود أنه إذا كان بعضُ التأويل صحيحاً وبعضه فاسداً، كما يعترفون بذلك، فلا معنى لإنكار أصل التأويل؛ إذ الحاجة تدعو إليه باعترافهم في كثير من المواضع، فكيف تدعو الحاجة لشيء باطل من أصله؟

ولا يختلف اثنان أن بعض التأويلات بعيد عن الواقع، وبعضها واضح الفساد، لكن هذا لا يكون سبباً لاطراح التأويل من أصله وإخراجه من أصول الفهم؛ إذ لا يكاد يخلو أصل من الأصول أو قاعدة من القواعد من أن يكون بعضُ العلماء قد استعمله بطريقة غير صحيحة، أفكلما جاء شخص إلى قاعدة صحيحة فوضعها في غير موضعها تركنا الشخص وأبطلنا القاعدة؟ إذن لم تكن لتستمر معنا ولا قاعدة واحدة.

ولا يخلو عالم من العلماء من سلوك مسلك التأويل في بعض المسائل؛ لأن جوهر المعرفة لا بد أن يحتوي على استخلاص قواعد وأصول عامة مبنية على استقراء ونظر عقلي في الجزئيات، وإلا لما كان علماً، وكان مجردَ وصف ورصف للمعلومات، وهذا الاستقراء والاستخلاص لا يمكن أن يتم إلا باطراح الشاذ وترك النادر، وهجر السهو والضرورة، ولا يمكن الحكم على شيء بأنه شاذ أو سهو أو ضرورة إلا بناء على هذا.

ولذلك لا تجد بين العلماء خلافاً في أصل التأويل واستعماله وتطبيقه من حيث الجملة؛ ابتداء من الخليل وطبقته، ثم سيبويه والكسائي وطبقتهما، ثم المبرد وثعلب وطبقتهما، ثم الزجاجي وابن درستويه وطبقتهما، ثم ابن جني وطبقته، وهكذا حتى عصرنا هذا. قال ابن عبد البر[1]: «وما أعلم أحداً

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٠٨٠).

من أهل العلم إلا وله تأويلٌ في آية أو مذهبٌ في سُنَّة، رد من أجل ذلك المذهب بسُنَّة أخرى، بتأويل سائغ أو ادعاء نسخ».

ولا نزاع أن التأويل لا بد له من دليل يدل عليه، ولا يكون إلا عند الحاجة، لكن لا يلزم أن يكون هذا الدليلُ جزئيّاً خاصّاً بالمسألة المؤولة، بل قد يكون هذا الدليلُ عامّاً مبنيّاً على استقراء القواعد واستخلاص الأصول العامة، وهذا ما يأباه أصحابُ النظرة العاجلة أو الاستقراء الضعيف؛ لأنهم ليس لديهم من اتساع العلم ما يمكنهم من معرفة أهمية هذه الأصول والقواعد المستقراة، وتكون هذه الأصول عند العلماء راسخة شديدة الوضوح؛ لتقرُّرها في أذهانهم بمئات أو ألوف الأدلة والقرائن التي تدل عليها، إشارة أو تنبيهاً أو غير ذلك.

إن مظاهر التأويل كثيرة جدّاً، وفي كثرتها وتنوعها ما يدلك على ضعف مسلك المنكرين للتأويل؛ لأنهم ينكرون بعض المظاهر ويقبلون ما هو مثلها في مواضع أخرى، فالتضمين مثلاً هو نوع من أنواع التأويل، لكنك لا تكاد تجد أحداً يجادل فيه، أو يستنكر على أحد النحويين أو المفسرين إن قاله، أما كلمة (التأويل) فيكثر استنكارها وردها عندهم، فهذا يدل على أنهم ينظرون إلى اللفظ دون تأمل المعنى.

إذ ليس الإشكال في كلمة (التأويل) وإنما في معناها وتطبيقها، فالمتقدمون يستعملون مثلاً كلمة (التفسير) في هذا المعنى كما تراه عند سيبويه في الكتاب، ويستعملون كلمة (المجاز) في هذا المعنى كما تراه في مجاز القرآن لأبي عبيدة، ويستعملون كلمة (الحَمْل) كما تراه كثيراً عند سيبويه وغيره أيضاً، فالمقصود أن العبرة هنا بالمعاني لا بالألفاظ، وقد ذكر الأنباري دليلَ التأويل في كتابه الإغراب وفسَّره بالحمل على المعنى.

وهناك ألفاظ أخرى تعبر عن هذا المعنى عند العلماء؛ منها (التخريج)، ومنها (الاعتقاد)، ومنها (الحُجَّة)، ومنها (الإجراء)، ومنها (الاعتبار)، ومنها (المعاملة)، ومنها (الجَعْل)، ومنها (التنزيل)، وغير ذلك.

بين التأويل والتوجيه:

وبعضهم يفرق بين (التأويل) و(التوجيه) فيقبل الثاني دون الأول، ويضرب على الفرق مثالاً بأنك لو قلت (قابلت زيداً في البيت وعمراً) فإن (عمراً) تكون معطوفة على (زيداً) فهذا توجيه لا تأويل، لكنك لو قلت في (زيد قام): (زيد) مبتدأ، و(قام) فعل، وفاعله ضمير مستتر يعود على زيد، فهذا عنده تأويل لا توجيه!

والحقيقة أنه لا فرق بين التأويل والتوجيه إلا في كون المعترض يفهم التوجيهَ بسهولة ويفهم التأويل بصعوبة! فالإشكال فقط في اختلاف درجات الفهم عنده بين المسألتين، فالمسألة الأولى واضحة عنده لا يتعب في فهمها، لذلك لا يراها تدخل في التأويل، أما الثانية فهو يرى فيها تكلفاً وهذا التكلف هو سبب التأويل!

وليس من الصعب ذكرُ أمثلة كثيرة تحير هذا الشخص وتحمله على الإقرار بأن الفرق راجع إلى ذهنه لا إلى الخلاف بين الموضعين؛ لأن من مواضع التأويل ما هو واضح لدى كل شخص، كما في مسائل الحذف؛ كقولك: (زيد) في جواب (من قدم؟)، فـ(زيد) ههنا تعرب فاعلاً لفعل محذوف دل عليه السؤال، فهذا تقدير واضح لكل سامع بلا تكلف، ومع ذلك فهو معدود من التأويل؛ لأن الحذف والتقدير من أبواب التأويل.

أما إذا قلت: (أنَّ الطفلُ كريمٍ) على أساس أن (أن) فعل ماض من الأنين، والطفل فاعل وكريم جار ومجرور، فهذا عنده من التوجيه لا من التأويل، مع أنه لا يكاد يتضح إلا لقليل من الناس.

هل التأويل يعارض النصوص؟

يقول بعض المعاصرين: «استعمل النحاةُ شماعةَ التأويل عند اصطدام النص القرآني بالقاعدة النحوية التي اخترعوها»، والحقيقة أنه لا يوجد اصطدام بين النص القرآني والقاعدة؛ فهذا الاصطدام موجود في أذهانهم فقط، أما النحويون فأمرهم مستمر على الجادة من تقعيد الأصول، وتأويل ما يخالفها

بأوجه التأويل المقبولة، ولا نعني هنا أن كل تأويل ذكروه فهو صحيح، بل المقصود التأويل الصحيح الذي يوافق المنهج المعروف.

ولا تجد علماً من العلوم الشرعية إلا وهو محتاج إلى التأويل؛ لأن هذا هو جوهر المعرفة كما سبق بيانه، فلا يخلو محدِّث من تأويل بعض الأحاديث، ولا يخلو مفسِّر من تأويل بعض الآيات، ولا يخلو فقيه من تأويل شيء من ذلك، ولا يخلو ناقد من تأويل بعض الأبيات، ولا يخلو لغوي من تأويل بعض كلام العرب.

فالمقصود أن التأويل في جوهره هو محاولة المواءمة بين الأصول الثابتة وبين النصوص المحتملة التي ظاهرها يخالف هذه الأصول، فالتأويل في حقيقته هو محاولة التوفيق بين نوعين من النصوص: نوع ثابت بالاستقراء لا يحتمل إلا معنى واحداً، ونوع ثابت في الظاهر ويحتمل عدة معان، فإذا وجهنا النص إلى معنى محتمل ـ وإن كان خلاف الظاهر ـ ليوائم الأصل الثابت، فهذا عمل محمود مشكور؛ لأن به تجتمع النصوص وتتوافق، فليس فيه في الحقيقة رد أو إنكار لمسموع، أو ليُّ عنقٍ لنص، وإنما يكون الأمر كذلك إذا لم يكن هناك شيء يحملنا على التأويل؛ فحينئذ يجب الحمل على الظاهر؛ لأن الظاهر أصل من الأصول إن لم يوجد ما يخالفه.

والسؤال الآن هو: ما الفرق بين التأويل (الذي لا ينكره أحد) وبين تأويل النحوي لأحد النصوص اعتماداً منه مثلاً على أن (الفاعل لا يتقدم) أو أن (الحرف غير المختص لا يعمل) أو أنه (لا يكون معمول واحد لعاملين) أو غير ذلك من الأصول النحوية المعروفة؟

الفرق أن هذه الأصول غير واضحة في ذهن المعترض، فهو يراها كالهواء، أو على الأقل يراها شيئاً ضعيفاً لا يقوم على دليل راسخ، لذلك فهو لا يجد حرجاً في نسفها نسفاً إذا كانت تعارض ظاهر نص من النصوص، أما النحوي فهو يعرف من استقرائه وسعة اطلاعه على كلام العرب أن هذه الأصول ثابتة راسخة لا يختلف عليها نحويان، أو على الأقل هي أقوى من هذا الظاهر الذي لجأ إليه المعترض، ومعلوم أنه إذا تعارض القوي والضعيف

قدم القوي، وأما الضعيف فيمكن تأويله بأي وجه مقبول من أوجه التأويل.

فخلاصة المسألة ليست في (التأويل أو عدمه) وإنما في معرفة مراتب القوة والضعف بين الأدلة، وهذا يبين لنا أن مرجع الأمر في غالبه هو إلى أهلية المستدل، فالعالم المتبحر يعرف الأدلة ويعرف ترتيبها ويعرف قويها وضعيفها، ويعرف قوة اجتماع بعضها وضعف انفراد بعض، فيقدم ما ينبغي تقديمه ويؤخر ما ينبغي تأخيره، أما مجرد النظر إلى ظاهر دليل مقطوع عن جوهر العلم وأصوله، فهو ما يجنح إليه أصحابُ التحصيل الضعيف.

تأويل كلام العلماء:

ومن مهمات التأويل كذلك (تأويل كلام العلماء على الجادة)؛ والتوفيق بين كلامهم في المواضع المتباعدة إذا كان في ظاهره مختلفاً، ولا أبعد إن قلت: إن الفهم الصحيح لكلام العلماء قد يكون أهم من الفهم الصحيح للأدلة الأصلية من السماع والقياس؛ لأن كلام العالم إذا فُهم على غير وجهه، أمكن أن يحمل على إثبات قاعدة لا وجود لها، أو إنكار إجماع متحقق، أو ابتكار قول لم يقل به أحد.

وهذا تراه كثيراً في كلام ابن جني؛ إذ يحاول أن يحمل كلام العلماء على أحسن محامله، وإذا كان ظاهره يوهم معنى فاسداً تأوله إلى وجهة صحيحة؛ قال ابن جني[1]: «فأما قول أبي العباس: إن آمين بمنزلة عاصين، فإنما يريد به أن الميم خفيفة كعين عاصين، وكيف يجوز أن يريد به حقيقة الجمع، وقد حكى عن الحسن رَحَمَهُ ٱللَّهُ أنه كان يقول: آمين من أسماء الله ﷻ، فأين بك في اعتقاد معنى الجمع من هذا التفسير».

وسأضرب هنا مثالاً على مسألة أنكرها العلامة عضيمة على سيبويه: قال سيبويه[2]: «وقال: (أكلت شاةً كُلَّ شاة) حسن، و(أكلتُ كُلَّ شاة) ضعيف؛ لأنهم لا يعمون هكذا فيما زعم الخليل».

---

(١) الخصائص (٣/١٢٣).

(٢) الكتاب (٢/١١٦).

قال عضيمة[1]: «في كتاب سيبويه نص يمنع وقوع (كل) المضافة للنكرة مفعولاً به... لم يعلق السيرافي شرحه لكتاب سيبويه... وهذا الذي منعه سيبويه والخليل قد جاء كثيراً في القرآن الكريم»، ثم ذكر أن هذا ورد في القرآن في ٣٦ آية! وكان ينبغي للعلامة عضيمة أن يتروى في مثل هذا الحكم قبل أن يطلق هذا الإطلاق.

لأن كلامه معناه أن الخليل ـ الذي عُرف بعبقريته التي لا مثيل لها في هذا العلم ـ قد فاته مثلُ هذا الأمر الواضح الذي لا يخفى على من يقرأ القرآن، ومعناه أنه قد فات تلميذه سيبويه، فلم ينتبه لهذا الأمر الواضح المتكرر في القرآن بكثرة، مع أن سيبويه يتعقب شيخه في مسائل كثيرة أدق من هذا بكثير.

ولا يقتصر الأمر على هذا، بل كل من تعرض لكتاب سيبويه بالشرح والبحث لم يعترض على سيبويه في هذا الأمر، ولم يناقشه لا بالموافقة ولا بالمخالفة، فكان ينبغي لمثل هذا على الأقل أن يجعل الباحث يتأنى ويراجع نفسه؛ إذ لعله أخطأ في الفهم وسارع في شيء كانت له فيه فسحة من النظر.

وأبعد من ذلك أن ترى كل النحويين يذكرون هذا الأمر وكأنه أمر واضح لا نقاش فيه، ولا يخطر على بال أحدهم حتى أن يذكر فيه خلافاً، فضلاً عن أن يخالف فيه سيبويه والخليل.

طيب، دعك من كل هذا، واستحضر أن عضيمة قد وضع فهرساً تحليلياً لكتاب سيبويه، وفيه كثير من المسائل التي اختلف فيها رأي سيبويه في موضعين أو أكثر، فتعال ننظر لكلام سيبويه في مواضع أخرى من الكتاب؛ قال سيبويه[2]: «وتقول: كلَّ رجلٍ يأتيك فاضرب». فعند تأمل هذا النص نجده مثل ما فهم عضيمة أن سيبويه يمنعه، فكان ينبغي على هذا أن يقول: إن رأي سيبويه قد اختلف في هذه المسألة كما يختلف رأيه في كثير من المسائل،

---

(١) دراسات لأسلوب القرآن الكريم (٢/ ٣٦١).

(٢) الكتاب (١/ ١٣٦).

مع أن المواضع التي تفيد الجواز في كلام سيبويه كثيرة جداً، وأما ما يفيد المنع فليس في كتاب سيبويه ما يفيده (بحسب فهم عضيمة) إلا هذا الموضع الوحيد، فالدراسة الموضوعية كانت تقتضي تقديم الكثير على القليل، أو على الأقل تجعل لسيبويه رأيين في المسألة.

وقال سيبويه أيضاً[(١)]: «فأما قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾، فإنما هو على قوله: زيدا ضربته».

أليست هذه الآية واحدة مما استدركه عضيمه وظن أن سيبويه لم ينتبه له؟ فلماذا ذكرها سيبويه هنا ولم ينكرها؟ وهل يمكن أن تخفى مثل هذه الآيات المشهورة على مثل سيبويه؟ وقال سيبويه أيضاً[(٢)]: «ومن ذلك قولهم: (كل شيء ولا هذا) و(كل شيء ولا شتيمة حر)؛ أي: ائت كل شيء، ولا ترتكب شتيمة حر».

فهذا هو رأي سيبويه، وهذا ما نقله عن العرب، وليس فيه إنكار لذلك، مع أن سيبويه قال في المسألة التي أنكرها عضيمة: «وجدنا العرب توافق الخليل فيما يقول»، فكيف توافق العرب الخليل في شيء، إذا كان سيبويه نفسه ينقل خلافه عن العرب؟! هل وصل سيبويه إلى هذه الدرجة من السهو والغفلة؟

وقد استشهد سيبويه بشواهد منظومة من كلام العرب فيها مثل ما أنكره عضيمة[(٣)]، ولست في حاجة إلى إيرادها؛ لأن ورود ذلك في كلام العرب أوضح من أن يخفى على المبتدئ، فضلاً عن طالب العلم، فضلاً عن العالم، فضلاً عن سيبويه؛ وإذا كان ذلك قد ورد في القرآن فقط في ٣٦ آية، فلا شك أنه قد ورد في كلام العرب أضعاف هذا العدد، بل إن سيبويه نفسه قد استعمل هذا الأسلوب في كلامه كثيراً[(٤)].

---

(١) الكتاب (١/١٤٨).

(٢) الكتاب (١/٢٨١).

(٣) كما في الكتاب (١/٢٨٩) وفي (١/٣٦٩) وفي (٢/١١١) وفي (٣/١٣١).

(٤) كما في (٢/٢٨٨) وكما في (٣/٦١٩) وكما في (٤/٢٣٦) وكما في (٤/٣١٧)، وهذه مواضع استخرجتها بالبحث على وجه السرعة دون تتبع لكتاب سيبويه.

إذن فماذا يقصد سيبويه بكلامه؟ الجواب مبني على معنى قول العرب: (أكلت شاة كل شاة) فهذا معناه عندهم: أكلت شاة بالغة أعلى درجات الجودة؛ كأنها جمعت محاسن كل شاة، فهذا هو المعنى الذي يقصده العرب بهذه العبارة، والتعبير عنه بقولهم: (أكلت شاة كل شاة) صحيح معروف عندهم، لكن إذا أردت أن تقول في هذا المعنى: (أكلت كل شاة) فهذا ضعيف، والسبب في ذلك أن العرب (لا يعمون هكذا)؛ أي: لا يستعملون لفظ العموم (كل) عند المدح بهذه الطريقة (لأنه يصير موهماً)، أما لو قال قائل: (أكلت كل شاة في البيت) مثلاً، فهذا لا يمنعه أحد، وليس له علاقة بمقصود سيبويه.

فالمقصود من كل هذا أنه لا ينبغي التسرع في حمل كلام العلماء على غلط واضح لا يقع فيه صغار الطلبة.

الاستدلال على مسائل البلاغة:

علم البلاغة من أدق العلوم عموماً، ومن أدق العلوم اللغوية خصوصاً؛ لأن جل اعتماده على القرائن الدقيقة والفروق اللطيفة. والاستدلالات البلاغية لا تختلف في جوهرها عن عموم أنواع الاستدلالات اللغوية؛ فإنك واجدٌ في كتب البلاغة الاستدلال بالنصوص من كلام العرب شعراً ونثراً، وواجدٌ فيها الاستدلال بآيات القرآن الكريم بقراءاته، وواجدٌ فيها الاستدلال بالأحاديث النبوية[1]، وواجدٌ فيها الاستدلال بالإجماع كذلك، لكنه في أكثر المواضع يبنى على إجماع العقلاء[2]، وواجد فيها الاستدلالات العقلية المعروفة؛ قال الجرجاني[3]: «قضايا العقول هي القواعد والأسس التي يُبنى غيرها عليها، والأصول التي يرد ما سواها إليها».

---

(١) كما في استدلالهم على قاعدة تكرار النكرة بحديث «لن يغلب عسر يسرين».

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز (ص٧٠)، (ص٨٠)، (ص٤٢٧)، (ص٥٢١)، (ص٥٣٠)، وينظر: أسرار البلاغة (ص٢٥)، (ص١١٥)، (ص٢٦٦).

(٣) أسرار البلاغة (ص٣٧٣).

إلا أن للبلاغة بعض السمات المميزة التي تظهر من تصرفات أئمة هذا الفن، ولا سيما إمامه عبد القاهر الجرجاني؛ لأن البلاغة **علم يرجع إلى الأذواق المحسوسة والمعاني المبثوثة والقياسات المعقولة**، لذلك ترى الاعتماد في مناقشة المسائل والاستدلال عليها يعتمد كثيراً على هذه الأمور، ولذلك استجازوا الاستدلال في هذا العلم بأشعار المتأخرين والمولدين؛ لأن المقصود فيها هو المعاني لا الألفاظ[1].

فالجرجاني لا يفتأ يورد عليك الحجج المعقولة والقياسات المحسوسة والنظائر الملموسة، حتى يقنعك بما يقول إقناعاً تامّاً لا يترك في صدرك أدنى شبهة ولا يدع في قلبك إلا اليقين التام بصحة ما يقول.

فمثلاً يقول[2]: «أُنْسُ النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني... نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع»، ويقول[3]: «القصد إذا كان لتمهيد الأساس، ووضع قواعد القياس، كان الأولى أن يعمد إلى ما هو أظهر وأجلى من الأمثلة لتكون الحجة بها عامة لا يصرف وجهها بحال، والشهادة تامة لا تجد من السامعين غير قبول وإقبال، حتى إذا تمهدت القواعد وأُحكمت العُرى والمعاقد أُخذ حينئذ في تتبع ما اخترعته/القرائح وعمد إلى حل المشكلات عن ثقة بأن هيئت المفاتح».

وأصل آخر من أصول هذا العلم؛ وهو **مراعاة ما يحصل به ارتياح النفوس وانبساطها وجلب انتباهها**؛ لأن النفس إذا لقيت من الكلام ما يناسبها وقع منها موقع القبول والاستحسان، وتلك هي غاية البلاغة ومرامها. يقول الجرجاني[4]: «والمعاني إذا/وردت على النفس هذا الموردَ، كان لها ضربٌ

(١) ينظر ما قاله ابن جني في: المحتسب (١/ ٢٣١) وفي: الخصائص (١/ ٢٤).

(٢) أسرار البلاغة (ص١٢١)، وينظر: دلائل الإعجاز (ص٤١٢).

(٣) أسرار البلاغة (ص٨٨ ـ ٨٩)، وينظر: دلائل الإعجاز (ص٣٤).

(٤) أسرار البلاغة (ص٢٢٣ ـ ٢٢٤).

من السرور خاص، وحدث بها من الفرح عجيب، فكانت كالنعمة لم تكدرها المنة، والصنيعة لم ينغصها اعتداد المصطنع لها».

والجرجاني في طول كلامه وعرضه يقرر أصلاً أصيلاً في هذا العلم؛ لأنه عليه يبنى وبه يكتمل وعن طريقه ينظر في مسائله، وهو أن **كل تصرف أو اختلاف في نظم الكلام فلا بد أن يكون بإزائه تصرف في المعاني**؛ فليس قولك: (جاء محمد) في المعنى مثل قولك: (محمد جاء)، وكلاهما يختلف عن قولك: (إن محمداً قد جاء)، ويختلف كل ذلك عن قولك: (إن محمداً لجاءٍ)، وهكذا كل تصرف أيّاً كان، بالتقديم والتأخير، أو بالحذف والإثبات، أو بالذكر وعدمه، أو بالتوكيد وتركه، أو بالإطناب والإيجاز، أو بالحصر وتركه... إلخ.

يقول[1]: «واعلم أن مما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصدده، أن ههنا فروقاً خفية تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل؛ روي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس [ثعلب] وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس: في أي وضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: (عبد الله قائم)، ثم يقولون: (إن عبد الله قائم)، ثم يقولون: (إن عبد الله لقائم)، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: (عبد الله قائم)، إخبار عن قيامه، وقولهم: (إن عبد الله قائم)، جواب عن سؤال سائل وقوله: (إن عبد الله لقائم)، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني»، ويقول[2]: «لو كان يكون تقديم اللفظ على اللفظ من غير أن يكون له موجب نسقاً، لكان ينبغي أن يكون توالي الألفاظ في النطق على أي وجه كان نسقاً، حتى إنك لو قلت:

(١) دلائل الإعجاز (ص٣١٥)، وينظر: (ص٤٢٠) و(ص٥٣٤).

(٢) دلائل الإعجاز (ص٤٦٨).

(نبك قفا حبيب ذكرى من)، لم تكن قد أعدمته النسق والنظم، وإنما أعدمته الوزن فقط».

ولهذا فهو يؤصل في طول كتابه وعرضه أيضاً أصلاً عظيماً في هذا العلم، وهو **أن العبرة بالمعاني، وأن الألفاظ إنما هي لخدمة هذا الغرض**، وأن كلام المتقدمين في تقديم اللفظ على المعنى والعكس قد فُهم على غير وجهه، ويأتيك بالحجج العقلية والنقلية وبالشواهد النحوية واللغوية وبالدلائل الحسية لتقرير هذا المعنى.

وأصل آخر أصيل في هذا العلم، وهو **تنزيل القرائن الدقيقة منازلَها، وترتيب الأحوال الخفية على مواضعها**، وهذا مُراعًى في كل علم، إلا أنه في هذا العلم يحتاج إلى مزيد عناية؛ لأنه هو الأساس الذي عليه معظم الترتيب وجل الفهم والتبويب؛ لذلك كان محتاجاً إلى دقة بالغة، وبصيرة نافذة، وخبرة طويلة.

يقول الجرجاني[(١)]: «وجملة الأمر أنه إن قيل: (إنه ليس في الدنيا علم قد عرض للناس فيه من فحش الغلط، ومن قبيح التورط، ومن الذهاب مع الظنون الفاسدة = ما عرض لهم في هذا الشأن)، ظننت أن لا يخشى على من يقوله الكذب»، ويقول[(٢)]: «ولم يكن الأمرُ على هذه الجملة إلا لأنه ليس في أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة الدقيقة، أعجبُ طريقاً في الخفاء من هذا. وإنك لتُتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت قد قتلته علماً، وأحكمته فهماً، كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه شبهة ويعرض فيه من شك».

ولذلك كان كلام المتقدمين في هذا العلم إشارات غامضة ودلالات خفية؛ ولهذا احتاج الكشف عنها وإزالة الحجب من فوقها إلى مثل الجرجاني في عبقريته؛ يقول[(٣)]: «لا ترى نوعاً من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام

(١) دلائل الإعجاز (ص٣٦٩)، وينظر: أسرار البلاغة (ص١٤٨).

(٢) دلائل الإعجاز (ص٥٥١).

(٣) دلائل الإعجاز (ص٤٥٥).

الأولين الذين علَّموا الناس وجدت العبارة فيه أكثرَ من الإشارة والتصريحَ أغلبَ من التلويح، والأمر في علم الفصاحة بالضد من هذا؛ فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدتَ جلّه أو كله رمزاً ووَحْياً، وكناية وتعريضاً، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يَفطُن له إلا من غلغل الفكرَ وأدقَّ النظرَ، ومَن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي».

ولما كان الأمر في القرائن بهذا الوضوح في هذا العلم خصوصاً؛ كان اعتبارها هو المعول عليه دون القواعد المطلقة، **فلا تكاد تجد في هذا الفن قاعدة تطرد لك دائماً في استعمالات البلغاء والأدباء**، فمثلاً: من أشهر القواعد التي يذكرونها في هذا الفن أن (الكلمة إذا تكررت وكانت نكرة فهي مغايرة للأولى وإن كانت معرفة فهي مثل الأولى)، وجاء ابن هشام وابن السبكي فنقضا هذه القاعدة بالكثير من الأمثلة والنصوص التي لا تدخل فيها، قال ابن هشام[1]: «فإذا ادُّعي أن القاعدة فيهن إنما هي مستمرة مع عدم القرينة، فأما إن وُجدت قرينة فالتعويلُ عليها؛ سهُل الأمر»، فاعترض عليه الأجهوري بأن هذا هو المقصود دون شك، ويمكن الاعتراضُ على الأجهوري أيضاً بأن هذا لا يكاد يوجد، فالخلاصة اعتبار القرائن في مثل هذا؛ لأنه لم يكثر أحد الجانبين كثرة تغلب اعتباره أصلاً.

ولذلك أيضاً قرروا أن **البلاغة هي مراعاة مقتضى الحال**؛ وبيان ذلك أن البليغ قد يستعمل في كلامه ما يدل على الحصر ولا يكون في السياق ما يقتضي الحصر، وقد يستعمل ما يدل على النفي ولا يكون في المقام ما يقتضي النفي، وقد يستعمل ما يدل على العموم ولا يكون في الحال ما يقتضي ذلك، وهكذا في كل شيء.

فمراعاة القرائن والأحوال معناه أن تنظر إلى أسلوب الحصر حيث ورد في كلام الأديب أو الشاعر فتحمله على أولى ما يريده بحسب السياق ومقتضى الحال، وكذلك الأمر في النفي والإثبات، وفي العموم والخصوص، وفي

---

(١) مغني اللبيب (٦/٥٦٨).

الحذف والذكر، وفي التقديم والتأخير، إلى غير ذلك من الأساليب المستعملة في الكلام.

يقول الجرجاني[1]: «ألا ترى أنك لما نظرتَ إلى قولهم: (هو كثير رماد القِدْر)، وعرفتَ منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة. وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة. وهكذا السبيل في كل ما كان كناية».

وإذا كان المقصود بذلك تدقيق النظر في اختلاف اللفظ **للوصول إلى الفهم التام لمقصود المتكلم**، فالعكس بالعكس أيضاً؛ لأن المتكلم إذا أراد أن **يعبر تعبيراً دقيقاً عما في صدره**، فلا بد أن يراعي نظم الكلام وترتيب الألفاظ حتى تكون ألفاظه على وفق معانيه؛ قال السيوطي في عقود الجمان:

«ومرجعُ البلاغة التحرزُ   عن الخطا في ذكر معنى يَبرُزُ»

وقال الجرجاني[2]: «اعلم أن لكل نوع من المعنى نوعاً من اللفظ هو به أخص وأولى، وضروباً من العبارة هو بتأديته أقوم، وهو فيه أجلى، ومأخذاً إذا أخذ منه كان إلى الفهم أقرب، وبالقبول أخلق، وكان السمع له أوعى، والنفس إليه أميل».

والتقسيمات والمسائل البلاغية كثير منها راجع إلى **النظر العقلي والتقسيم المنطقي للوصول إلى معرفة التفاصيل دون الاكتفاء بالإجمال**؛ ولذلك كان النظر في هذا العلم يعتمد على العقل أكثر من النحو واللغة؛ يقول الجرجاني[3]: «اعلم أن معرفة الشيء من طريق الجملة غير معرفته من طريق

---

(١) دلائل الإعجاز (ص٤٣١)، وينظر: (ص٣٥٤).
(٢) دلائل الإعجاز (ص٥٧٥).
(٣) أسرار البلاغة (ص١٥٧)، وينظر: دلائل الإعجاز (ص٤٤٣).

التفصيل... فإن لوضع القوانين وبيان التقسيم في كل شيء، وتهيئة العبارة في الفروق، فائدةً لا ينكرها المميز»، ويقول[1]: «من شأن حكم المُحَصِّل أن لا ينظر - في تلاقي المعاني وتناظرها - إلى جُمَل الأمور، وإلى الإطلاق والعموم، بل ينبغي أن يدقق النظر في ذلك، ويراعي التناسبَ من طريق الخصوص والتفاصيل».

وأما ما يذكره البلاغيون من الأغراض في نظم المسند والمسند إليه وغيرهما؛ بالتقديم والتأخير، أو بالحذف والإثبات، أو بالذكر وعدمه، أو التعريف والتنكير، إلخ، فالمقصود منها التمثيل على مقاصد البلغاء والأدباء بأشهر ما يريدون، ولا يقصدون حصر الأغراض في ذلك، وكثير من المعاصرين يظنون أنهم يقصدون بذلك الحصر، فينكرون عليك إذا قلت: (إن الغرض من الحذف كذا) أو (من التقديم كذا) أو (من التعريف كذا) بأن هذا الغرض لم يذكره البلاغيون.

والدليل على هذا أن المتأخر يستدرك على المتقدم زيادة في هذه الأغراض، ولذلك تجد بعض الأغراض المذكورة في حواشي المتأخرين لا توجد في كلام المتقدمين، فمثلاً ذكر البهاء السبكي أن من الأغراض البلاغية للإضافة: الاستغراق، وتعجب من المتقدمين إذ سكتوا عن ذكر هذا الغرض، وهذا الكلام حق في نفسه، لكنهم لم يسكتوا عنه جهلاً به ولا إخراجاً له عن هذا الباب، وإنما سكتوا عنه لوضوحه، ولأنه أقرب إلى الدلالة الوضعية من الدلالات الخفية التي هي المقصود الأكبر في البلاغة.

وقد صنف بعض المعاصرين رسائل وكتباً يستدركون فيها على ما ذكره البلاغيون من هذه الأغراض، وهذا الاستدراك قد يجمع وجهاً من الصواب مع وجه من الخطأ، فالصواب أن هذا الاستدراك يفيد عدم الحصر فيما ذكر السابقون، والخطأ أنهم يظنون بذلك الاستدراك على المتقدمين، لظنهم أنهم قصدوا الحصر.

---

(١) أسرار البلاغة (ص٢٨٠)، وينظر: أسرار البلاغة (ص٢٠).

خاتمة واعتذار

حاولت في هذا البحث أن أنبه على المسائل التي أرى حاجة طالب العلم إليها أكثر، ولذلك تركت كثيراً من المسائل التي يستطيع الباحث أن يجدها بسهولة في الكتب حتى لو كانت مهمة، ولا أستطيع أن أقول إني قد وفيت هذا الموضوع حقه، ولا حتى قاربت ذلك، وأعتذر من ضعف الترتيب وتناثر الأفكار؛ وأرجو ممن وقف على ما يقتضي التنبيه، أن يؤدي حق النصح فيه، فالمرء قليل بنفسه كثير بأخيه، وأشكر كل من تفضل بالاطلاع أو التوجيه، ومنهم (د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي) والأستاذ (أمجد أبو موسى) والأستاذ (عبد الرحمٰن العوض) والأستاذ (محمد محمود أمين) والأستاذ (مجدي فياض) وغيرهم، جزاهم الله خيراً.

والله تعالى أعلى وأعلم، وهو الموفق للخير والصواب، والهادي إلى سواء الصراط.

للتواصل:

بريدي الإلكتروني: abomalekalawady@gmail.com

صفحتي في تويتر: https://twitter.com/AboMalekAlawady